

# Trierer Theologische Zeitschrift 2001

PASTOR BONUS

110. Jahrgang



V 106: 110

---

PAULINUS VERLAG

2002P472

# Trierer Theologische Zeitschrift 2001

PASTOR BONUS

110. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag  
im Paulinus Verlag, Trier

PAULINUS VERLAG

Druck: Saarbrücker Druckerei und Verlag GmbH, Saarbrücken

1675-0000

167



# INHALT DES JAHRGANGS 2001

## I. Aufsätze

BÄRSCH, Jürgen: Grablegung und Auferstehungsfeier. Volksnahe Formen szenischer Liturgie in deutschsprachigen Diözesanritualien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert .....	173-194
BRANDSCHEIDT, Renate: Das Opfer des Abraham (Gen 22,1-19) .....	1-19
EGGER, Wilhelm: Die Kirche von Brixen zur Heiligen Schrift hinführen. Die Brixener Predigten des Nikolaus Cusanus .....	294-307
EULER, Walter Andreas: Die Predigten des Nikolaus von Kues .....	280-293
HAAG, Ernst: Bel und Drache. Tradition und Interpretation in Daniel 14 .....	20-46
HEID, Stefan: Frühe Kritik am Gekreuzigten und das Ringen um eine christliche Antwort .....	85-114
KRÄMER, Peter: Rechtsschutz gegen innerkirchliche Rechtshandlungen .....	214-229
KREMER, Klaus: Christus – Grund und Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes (lex naturalis) .....	253-266
MUSSNER, Franz: Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium. Gründe und Konsequenzen für die Juden .....	47-66
REINHARDT, Klaus: Die Auslegung des Hohenliedes in der spanischen Mystik und im deutschen Pietismus. Teresa von Avila und Gottfried Arnold .....	195-213
REINHARDT, Klaus: Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie. Eine Analyse des Sermo CCIV .....	308-318
REISER, Marius: Das Jenseits im Neuen Testament .....	115-132
SCHWAETZER, Harald: „Sei du das, was du willst!“ Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues .....	319-332
WEIER, Reinhold: Der Glaube des Petrus. Ein Leitthema in der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues .....	267-279
WITTSCHEN, Dieter: Toleranz als Menschen-Tugend. Zu einem Grundelement eines Menschenrechtsethos .....	133-144

## II. Kleinere Beiträge

AUSSERMAIR, Josef: Hans Asmussens Ringen um die Kirche .....	230-241
HURTH, Elisabeth: Heilige als Stars .....	242-246
KERTELGE, Karl: Gottes Selbstoffenbarung im Gekreuzigten. Zur Paulusinterpretation von Helmut Merklein .....	145-150
REISER, Marius: Geist und Buchstabe. Zur Situation der östlichen und westlichen Exegese .....	67-80
SAUSER, Ekkart: Die Ikone „Panagia Portatissa“ – „Schutz des Athos“ .....	169-172
THEIS, Joachim: Religiöse Situation und Kirchlichkeit Jugendlicher. Befunde einer empirischen Untersuchung .....	151-160

### III. Besprechungen

BEDOUELLE, Guy: Die Geschichte der Kirche (B. Schneider)	333-335
DASSMANN, Ernst: Kirchengeschichte II,2 (E. Sauser)	336
DOERING, Lutz: Schabbat (E. Haag)	81-82
FOX, Helmut/PAULY Wolfgang: Befreite Liebe (R. Schlüter)	163-164
FREY, Jörg: die johanneische Eschatologie III (M. Reiser)	82-83
LAMES, Gundo: Schulseelsorge (S. Knobloch)	161-163
MÜLLER, Gerhard Ludwig (Hg.): Frauen in der Kirche	166-167
PORZELT, Burkard: Intensivverfahren (R. Schlüter)	164-166
TEBARTZ VAN ELST, Franz-Peter: Gemeinde (H. Wahl)	248-249
TRIMPE, Birgit: Schöpfung – Zerstreuung (E. Haag)	247-248

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Renate Brandscheidt

Das Opfer des Abraham nach Genesis 22

Ernst Haag

Bel und Drache – Tradition und  
Interpretation in Daniel 14

Franz Mussner

Das jüdische Nein zu Jesus und zum  
Evangelium – Gründe und Konsequenzen

Marius Reiser

Geist und Buchstabe – Zur Situation  
der Exegese in Ost und West

Besprechungen

Neue theologische Literatur

110. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

1 2001

## INHALT

### AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Das Opfer des Abraham (Gen 22, 1–19) .....	1
Ernst Haag: Bel und Drache. Tradition und Interpretation in Daniel 14 .....	20
Franz Mussner: Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium. Gründe und Konsequenzen für die Juden .....	47

### KLEINERER BEITRAG

Marius Reiser: Geist und Buchstabe. Zur Situation der östlichen und westlichen Exegese .....	67
--	----

BESPRECHUNGEN .....	81
---------------------	----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	84
-----------------------------------	----

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-54290 Trier

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Prof. Dr. Franz Mussner, Domplatz 8, D-94032 Passau

Prof. Dr. Marius Reiser, Saarstraße 21, D-55099 Mainz

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlags bei.

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Das Opfer des Abraham (Genesis 22, 1–19)\*

Durch viele Zeiten und Kulturen ist die Erzählung Gen 22, 1–19<sup>1</sup> gewandert, ausgeleuchtet unter höchst verschiedenen Fragestellungen<sup>2</sup>, und doch bleibt sie im Gedächtnis der meisten Menschen verbunden mit einer haarsträubenden Furchtbarkeit: daß es einmal einen Mann gab, der von Gott den Befehl erhielt, den eigenen Sohn auf einem Altar zu opfern. Der Leser aller Zeiten fragt sich, wozu in aller Welt Israel eine solche Geschichte berichtet, weitergegeben und aufgenommen hat in jenen Traditionskomplex der Genesis, der von Abraham, dem Vater und Vorbild aller Glaubenden handelt. Die formvollendetste, aber auch die abgründigste aller Vätergeschichten hat G. von Rad sie in seinem Kommentar zur Genesis genannt.<sup>3</sup> Abgründig, weil sie die Frohbotschaft der Bibel zu entwerten scheint, wenn Gott hier mit gleichsam unheimlicher Präzision sein fürchterliches Ansinnen an Abraham richtet: „Nimm deinen Sohn, deinen

\* Mit Anmerkungen versehene Antrittsvorlesung, die am 23. 11. 2000 an der Theologischen Fakultät Trier gehalten und deren Vortragsstil belassen wurde. Eine ausführliche Begründung der hier vorgetragenen These samt ihrer bibeltheologischen Entfaltung ist einer 2002 erscheinenden Buchveröffentlichung zu diesem Thema vorbehalten.

<sup>1</sup> Eine Spezialbibliographie zu der umfangreichen Literatur zu Gen 22, 1–19 findet sich bei G. STEINS, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS Bd. 20), Freiburg 1999.

<sup>2</sup> Vgl. u. a. L. KUNDERT, Die Opferung/Bindung Isaaks, Bd. 2: Gen 22, 1–19 in frühen rabbinischen Texten (WMANT 79), Neukirchen-Vluyn 1998; H. KURZKE, „Der Vorteil der späten Tage“. Das Isaakopfer in Thomas Manns Roman Joseph und seine Brüder, in: A. FRANZ (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des AT und seiner Verwendung in der Liturgie (PiLi 9), St. Ottilien 1997, 131–138; P. TSCHUGGNALL, Das Abraham-Opfer als Glaubensparadox. Bibeltheologischer Befund – Literarische Rezeption – Kierkegaards Deutung (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Bd. 399), Frankfurt 1990; W. ZUIDEMA (Hg.), Isaak wird wieder geopfert. Die Bindung Isaaks als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung, Neukirchen-Vluyn 1987; E. DREWERMANN, Abrahams Opfer. Gen 22, 1–19 in tiefenpsychologischer Sicht, in: BiKi 46 (1986) 113–124; H. ROSENAU, Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, in: NZStH 27 (1985) 251–261; R.-P. SCHMITZ, Aqedat Jischaq. Die mittelalterliche jüdische Auslegung von Gen 22 in ihren Hauptlinien (Judaistische Texte und Studien Bd. 4), Hildesheim 1979.

<sup>3</sup> G. VON RAD, Das 1. Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen <sup>12</sup>1987, 189.

einzigsten, den du liebtest, den Isaak...“, abgründig, weil derselbe Gott im Augenblick der Wahrheit einen Rückzieher macht und die Forderung des grausamen Opfers zu einer ausdrücklich von ihm gewollten Belastungsprobe erklärt: „Jetzt weiß ich, daß du gottesfürchtig bist ...“, abgründig, weil Isaak, der Sohn der Verheißung, als Kind ahnungslos an der Seite eines Vaters geht, der selber mit erschreckender Genauigkeit alle Vorkehrungen zur Schlachtung des Sohnes trifft. Wenig oder, besser gesagt, gar nichts scheint sich in dieser Erzählung zu reimen, in der die Aktion Gottes und die Reaktion des Menschen gleichermaßen Unverständnis auslösen. Hängt das vielleicht damit zusammen, daß die Erzählung, obwohl formvollendet, Reste einer älteren Überlieferung birgt, die sich mit der Realität des Menschenopfers in Israels Umwelt und in Israel selbst auseinandergesetzt hat und Gen 22 sich deshalb in seiner jetzigen Form als „eine Geschichte so recht zum Davonlaufen“<sup>4</sup> darbietet?

# I. Zur literarischen Gestalt von Gen 22, 1–19

In der Auseinandersetzung mit diesem wohl bedrängendsten Kapitel der Vätergeschichte wird zunächst die literarische Gestalt von Gen 22 in den Blick genommen. Dabei sollen zwei Punkte herausgestellt werden, die in der Forschung entweder gar nicht oder nur unzureichend erkannt worden sind.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> So in Anlehnung an eine Formulierung von O. H. STECK, Ist Gott grausam? Über Isaaks Opferung aus der Sicht des AT, in: W. BÖHME (Hg.), Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu T. Mosers „Gottesvergiftung“, Stuttgart 1977, 75–95 (78).

<sup>5</sup> In der jüngst erschienenen Monographie zu Gen 22 will G. STEINS (s. Anm. 1) in Auseinandersetzung mit B. Childs und in Anlehnung an die Thesen vor allem von N. Lohfink und E. Zenger die Programmatik einer kanonisch-intertextuellen Lektüre entwickeln und die Bedeutung des Einzeltextes im Horizont einer komplexen literarischen Größe (Kanon) erschließen. Er beschränkt sich auf acht Kontextualisierungen innerhalb der Tora, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, das Dialog- und Intertextualitätspotential von Gen 22 in diesem Textkomplex ausgeschöpft zu haben. Obwohl G. STEINS mehrfach betont, daß das Konzept der kanonisch-intertextuellen Lektüre sich nicht als eine Alternative zur historisch-kritischen Methode versteht, ja daß ein Verzicht auf historisch-kritische Arbeit gleichbedeutend mit der Verneinung des wissenschaftlichen Anspruchs von Schriftauslegung wäre (3) und auch das intertextuelle Lesen selbstverständlich mit einer Textindividualität rechne, die nicht in Relationen zu anderen Texten aufgehe (163), vermißt man bei allem gelehrten Aufwand eine Analyse, die Gen 22 in eben diesem Sinn als eine geschlossene Einheit würdigt. Ob das Strukturgerüst von Gen 22 mit den Bemerkungen: „Gott erteilt einen Befehl, Abraham gehorcht, Gott bewahrt ihn vor dem Schlimmsten; aufgrund dieses Gehorsams werden Abraham und seine Nach-



## A. Die Einordnung des Textes Gen 22, 1–19 in die Abrahamtradition und in die Urgeschichte

Der erste Punkt betrifft die Einordnung der Perikope in die Abrahamtradition und das Verhältnis zur Urgeschichte; denn die Abrahamtradition der Genesis und die ihr vorgelagerte Urgeschichte sind wesentlich miteinander verknüpft und bilden ein theologisches Diptychon, das als solches normativen Charakter für das ganze Offenbarungsgeschehen Gottes hat. Eine kurze Erläuterung soll diesen Sachverhalt verdeutlichen. Einmütig bezeugt die Forschung, daß Abraham weniger eine Gestalt der Vergangenheit ist als vielmehr eine Identifikationsfigur, an der Israel als Nachkommenschaft Abrahams die Frohbotschaft seiner Erwählung, aber auch die Gefährdung des Glaubens und der Zukunft des Gottesvolkes in düsterer Zeit dargestellt hat. Mit dem Hinweis darauf, daß Abraham, obwohl er eine historische Gestalt ist, in den jeweiligen Erzählungen

kommen gesegnet“ (117) wirklich adäquat umschrieben und Gen 22 in einer kontextuellen Lektüre mit Ex 19–24 aufgrund gewisser Bezüge (Chronologie: „dritter Tag“, Topologie: „Berg“, „von ferne“; Handlungsträger: „bleibt hier...“; Themen: „Probe“; „Gottesfurcht“; „Hören auf die Stimme Gottes“) schon als „Sinaiprolepse“ ausgewiesen ist (186), darf mit Fug und Recht bezweifelt werden; denn eine solche These, die den Text Gen 22 als „Makroglosse“ ansieht, in der wichtige Inhalte vom Sinai an den Beginn der Vätergeschichte verlagert seien (218 f.), höhlt den Einzeltext formal wie inhaltlich aus, um ihn dann ideologisch engzuführen (224: „Pentateuch als ‚Tora‘. Da kann jede Perikope, auch vor den Ereignissen am Sinai, wenn nötig, auf das Ganze hin durchsichtig gemacht werden“). Die Defizite und Gefahren einer den Einzeltext von Anfang an in seiner Vernetzung mit anderen Texten unter rein formalen, textlinguistischen Aspekten wahrnehmenden Lektüre, die den theologischen Ort des Verfassers und die zeitgenössische Glaubensproblematik nicht berücksichtigt (218: „Damit ist auch anzunehmen, daß Gen 22 nicht mehr in den lebendigen Traditionsströmen steht, sondern eine ‚literarische‘ Arbeit darstellt ...“), sind nicht zu übersehen und provozieren damit jene Kritik, die R. GNUSE in seiner Besprechung eines Werkes von R. Rendtorff bezüglich der Kanonkritik äußert: „If canonical criticism is used properly as the final stage of traditio-historical analysis, as Childs used it in his commentary on Exodus in the Old Testament Library, its use serves us well by showing how all the theological themes of the evolutionary process are skillfully drawn together by the final author. But if canonical criticism is used as a method separate from the historical-critical method or in opposition to it, its use will produce a flat interpretation of the biblical text which is precritical at best, simplistic and fundamentalistic at worst“ (CBQ 62, 2000, 530–531. 531). Abschließend bleibt die Anfrage an G. STEINS, warum er bei seiner kanonisch-intertextuellen Lektüre das kanonisch vorgegebene und eigentliche literarische wie theologische Gegenüber zur Abrahamgeschichte, nämlich die Urgeschichte, überhaupt nicht berücksichtigt?

nicht mehr als eine Person individueller Ausprägung in Erscheinung tritt und Gen 22 somit kein Familiendrama, sondern einen metahistorischen Sachverhalt veranschaulicht, ist die theologische Eigenart dieses Kapitels aber bei weitem noch nicht gewürdigt. Denn die Abrahamerzählungen sind im Kontext der Genesis nicht ein für sich stehender Traditionsblock, sondern ergänzen die Urgeschichte Gen 1–11, in welcher inhaltlich gesehen Wesensaussagen über die für den Adam, d. h. den Menschen und seine Welt grundlegenden Ordnungen zur Sprache gebracht werden, aber auch Einsichten in die durch die Sünde des Menschen verursachten Schäden. Geht es in Adam um den Menschen, der das Ziel einer Einordnung in die Führungsgeschichte mit Gott verfehlt, der in seinem Verlangen den Schöpfer abzulösen den Anfang, den Gott gesetzt hat, verdunkelt und das Paradies der Schöpfung verwüstet, es zum Kriegsschauplatz und Jammertal macht, so geht es in Abraham um den Beginn eines neuen Adam, um den Menschen, den Gott auserwählt und zum Heilsmittler und Segensträger für eine unerlöste Menschheit bestimmt.<sup>6</sup>

In diesem Fall aber gewinnt Gen 22 nicht nur für die Abrahamtradition, deren „theologische Summe“ dieses Kapitel darstellt, die Funktion

---

<sup>6</sup> Die Tatsache, daß die biblische Urgeschichte die für den Menschen und seine Welt gültigen Wesensaussagen vermittelt, darf nicht zu der Annahme verführen, die Urgeschichte sei losgelöst von der heilsgeschichtlichen Offenbarung Israels als ein eigenständiger, in sich geschlossener Traditionskomplex zu interpretieren (Gegen N. BAUMGART, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9*, HBS Bd. 22, Freiburg 1999, 2 u. ö.), der, basierend auf dem Erbe der altorientalischen Mythen, Jahwes „Umkehrfähigkeit in bezug auf das bisher gepflegte Verhalten und seine Aufwertung des menschlichen Lebens“ schildert (567). Die biblische Urgeschichte zeigt vielmehr, wie der über alles Geschaffene prinzipiell erhabene Gott der Schöpfung durch die Setzung ihres Anfangs eine Wesensbestimmung verleiht, deren Ziel sie erst durch eine von ihm als Schöpfer und Erlöser mitgetragene und auf Vollendung ausgerichtete Heilsgeschichte erreicht. Nach dieser von ihrem Wesen her am Offenbarungsglauben Maß nehmenden theologischen Konzeption von Schöpfung und Geschichte bietet sich die biblische Urgeschichte somit in einer Zweiteilung dar, die außer dem Anfang der Welt und des Menschen auch den Anfang der Heilsgeschichte in der Erwählung Abrahams mit einbezieht und die dieses Modell im Horizont einer fortschreitenden Eschatologie als Darstellung der Protologie entsprechend weiterentwickelt hat. Zur Entfaltung und Begründung dieser These sowie der Frage, wann und warum es im AT zur Abfassung einer biblischen Urgeschichte in diesem Sinn gekommen ist, vgl. E. HAAG, *Art. Urgeschichte*, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 10, Freiburg 2001; R. BRANDSCHEIDT, *Noach und Abraham. Urgeschichte und Heilsgeschichte im Werk des Jahwisten*, in: TThZ 107 (1998) 1–24; DIES., *Kain und Abel. Die Sündenfallgeschichte des Jahwisten in Gen 4, 1–16*, in: TThZ 106 (1997) 1–21.



eines Glaubensparadigmas, sondern auch für den auf dem Hintergrund der Urgeschichte geoffenbarten alternativen Weg Gottes mit dem Menschen. Der Opfergang, den Gott dem Erzvater auferlegt, ist dann kein Sonderfall mehr, kein ungeheuerliches Einzelgeschehen; er hat vielmehr modellhaften Charakter für den Menschen, der das Paradies im Rücken hat, der aber in der ihm von Gott eröffneten Heilsgeschichte und deren Ziel eine neue Heimat sucht.

## B. Die literarische Eigenart von Gen 22, 1–19

Die zweite Bemerkung betrifft die literarische Eigenart der Perikope Gen 22. Ausgangspunkt ist die allgemein akzeptierte Auffassung der alttestamentlichen Exegese, daß Gen 22 keine historisch fixierbare Begebenheit aus dem Leben Abrahams, sondern einen metahistorischen Sachverhalt zum Gegenstand hat, nämlich die Glaubensbewährung des Erzvaters in einer ihm auferlegten Versuchung, und daß folglich die Perikope – formgeschichtlich betrachtet – den Charakter einer theologischen Lehrerzählung hat. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß deren Inhalt legendarisch, anekdotenhaft oder gar fiktiv sei. Gerade die Tatsache, daß Abraham selbst als der Erzvater Israels eine historische Gestalt ist und daß Gen 22 deren theologische Bedeutung als Vorbild des Glaubens zum Gegenstand hat, verlangt um der Ernsthaftigkeit der Aussage willen, die literarische Gestalt der Perikope als eine gleichnishafte, parabolische Geschichtsdarstellung zu werten. D. h.: Nicht die empirisch faßbaren Vorgänge der Geschichte, sondern deren metahistorischer Aussagegehalt gelangt hier zur Darstellung. Dies hat zur Folge, daß die zur Kennzeichnung dieser Vorgänge eingesetzten historischen und geographischen Angaben, etwa der Weg Abrahams und Isaaks in das Land Morijjah, typologisch-symbolisch auszulegen sind.

Wie aber kommt der Verfasser von Gen 22 dazu, die Abraham zur Glaubensbewährung auferlegte Versuchung mit der grausigen Vorstellung von einem Menschenopfer zu veranschaulichen? Muß man mit einer Reihe von Erklärern zu der Annahme greifen, daß in Gen 22 eine Frühform der Erzählung noch die Erinnerung an die Auslösung eines Kinderopfers durch ein Tieropfer bewahrt hat?<sup>7</sup> Wenn aber aufgrund

<sup>7</sup> So u. a. H. SEEBASS, *Genesis II. Vätergeschichte I* (11, 27–22, 24), Neukirchen-Vluyn 1997, 207 f.; H. -P. MÜLLER, *Genesis 22 und das mlk-Opfer. Erinnerungen an einen religionsgeschichtlichen Tatbestand*, in: BZ 41 (1997) 237–246; D. MICHEL, *Überlieferung und Deutung in der Erzählung von Isaaks Opferung (Gen 22)*, in: P. von der OSTEN-SACKEN (Hg.), *Treue zur Thora. Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs* (FS G. Harder), Berlin <sup>3</sup>1986, 13–15. R. KILIAN, *Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22*

der Eigenart von Gen 22 als einer theologischen Lehrerzählung diese Erklärung als unwahrscheinlich und auf jeden Fall als unzureichend abgelehnt werden muß, was gab dann den Anstoß für die literarische Ausgestaltung einer derart provokativen Thematik?

Die Antwort liegt in der Art und Weise beschlossen, wie die schriftgelehrte oder theologische Weisheit ihre Lehrerzählungen konzipiert hat: im Rückgriff nämlich auf ältere Offenbarungstraditionen, vornehmlich der Prophetie, in Form einer freien parabolischen Geschichtsdarstellung. Angesichts dieser vielfältig belegten Praxis<sup>8</sup> läßt sich im Hinblick auf Gen 22 mit gutem Grund die Behauptung aufstellen, daß der Autor hier ein Wort aus dem Buch des Propheten Micha seiner Darstellung zugrundegelegt hat. Es handelt sich um die in Mi 6, 6–8 aufgenommene und vom Propheten kommentierte Rede eines Frommen, der sich in seinem Verlangen, Gottes Wohlgefallen zu erringen, in einen Opferwillen hineinsteigert, bereit auch das höchste, nämlich den eigenen Sohn herzugeben: „Womit soll ich Jahwe entgentreten, mich beugen vor dem Gott in der Höhe? Soll ich ihm entgentreten mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern? Hat Jahwe Wohlgefallen an Tausenden von Widdern, an unzähligen Strömen von Öl? Soll ich meinen Erstgeborenen geben für meine Verfehlung, die Frucht meines Leibes für mein sündiges Leben? Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was Jahwe von dir fordert, nichts als Recht tun und Güte lieben und demütig gehen mit deinem Gott“.<sup>9</sup>

Auf dem Hintergrund dieser Offenbarungstradition aus dem Buch Micha findet die für die Erzählung von Gen 22 immer als belastend

(SBS 44), Stuttgart 1970; DERS., Isaaks Opferung. Die Sicht der historisch-kritischen Exegese, in: BiKi 41 (1986) 98–104; H. Graf REVENTLOW, Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Gen 22 (BSt 33), Neukirchen-Vluyn 1968.

<sup>8</sup> Vgl. E. HAAG, Bel und Drache. Tradition und Interpretation in Dan 14, in: TThZ 110 (2001) 20–46; DERS., Das Buch Judit (GL Bd. 15), Düsseldorf 1995; zum Begriff „freie parabolische Geschichtsdarstellung“ vgl. H. JUNKER, Die Zerstreuung der Völker nach der Biblischen Urgeschichte, in: TThZ 70 (1961) 182–185.

<sup>9</sup> Auf die Bedeutung von Mi 6, 6–7 für die Auslegung von Gen 22 hat bereits H. JUNKER hingewiesen, der im Horizont eines theologischen Ringens um den geistigen Sinn des Jahwe gemäßen Opfers Mi 6, 6–7 als Ausdruck einer naturhaften Denkweise mit der diesbezüglichen Belehrung Gen 22 kontrastiert (Pastor bonus 52, 1941, 29–35). Die hier vorliegende Untersuchung greift die Anregung von H. JUNKER, Mi 6, 6–7 in die Erklärung zu Gen 22 einzubeziehen, auf, sieht aber einen Zusammenhang zwischen beiden Texten allein auf der literarischen Ebene. Zur Frage der zeitlichen Einordnung von Mi 6, 1–8 in der neueren Diskussion vgl. R. KESSLER (Micha, HThK AT, Freiburg 1999), der den Text in den Diskurs der Perserzeit verlegt (259 f.).

empfundene Menschenopferproblematik eine höchst plausible Erklärung: Die Vorstellung vom Menschenopfer hat nicht den Inhalt und die theologische Aussage der Erzählung geprägt, sondern einzig und allein ihre literarische Ausgestaltung zu einer theologischen Lehrerzählung.

## II. Zur theologischen Aussage von Gen 22, 1–19

### A. Semantische Analyse

Die Abrahamerzählung beginnt mit der ganz persönlichen Anrede Gottes an den Erzvater: „Abraham“ und der ihr entsprechenden Erwiderung Abrahams: „Hier bin ich“. Dem Gott gegenüber, der die Auserwählten mit Namen ruft, bekennt sich Abraham als vorbehaltlos gehorsamer Diener, zum Handeln bereit, ohne den Auftrag näher zu kennen. Die Aufforderung Gottes, die dieser Antwort Abrahams folgt, hat der Verfasser in eine Form gegossen, die einen Bogen zum Anfang der Abrahamtradition in Gen 12, 1 spannt: „Geh für dich“. Nur an diesen beiden Stellen wird der genannte Imperativ Gott in den Mund gelegt. In Gen 12 impliziert diese Aufforderung das Ziel des göttlichen Vorhabens, das in den folgenden Versen in einer doppelten Segensverheißung expliziert wird: „Geh (für dich) fort aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen“ (Gen 12, 1–2). Im Verlauf der Abrahamerzählungen wird dieses Unterwegssein zu dem von Gott gewiesenen Ziel zu der idealtypischen Lebensform des von Gott Erwählten profiliert und in Gen 17, 1 zu einem das ganze Leben umspannenden ethischen Prinzip erhoben: „Geh deinen Weg vor mir und sei rechtschaffen“. Gen 22 nimmt nicht nur in genauer Parallele zu Gen 12 das Wegmotiv wieder auf, hier erreicht die Verwendung der Verbwurzel *hālak* „gehen“ geradezu ihren Gipfel. Schon die Tatsache, daß sie siebenmal verwendet wird, läßt aufhorchen, wird doch mit der Zahl sieben in der Bibel Fülle und Vollendung angesagt.<sup>10</sup> Um so erstaunlicher ist angesichts dessen die Tatsache, daß die mit der Aufforderung zum Gehen verbundenen Imperative auch auf den Sohn zielen, auf dem die weitreichende Verheißung Gottes ruht. Gängiger Auffassung zufolge beinhaltet der Auftrag Gottes an Abraham den Befehl, den einzigen Sohn zu

<sup>10</sup> Vgl. hierzu die bibeltheologische Studie von H. GROSS, Zur theologischen Bedeutung von *halak* (gehen) in den Abraham-Geschichten (Gen 12–25), in: M. GÖRG (Hg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament (FS J. Scharbert), Stuttgart 1989, 73–82.

röten, eine Deutung, die einem weit verbreiteten Vorurteil Vorschub leistet, daß ein Opfer es stets mit der Zerstörung der Opfergabe zu tun habe. Nur – welche Freude sollte Gott hier an der Zerstörung seines eigenen Werkes haben?<sup>11</sup>

Betrachtet man den Text genauer, so ist zwar die Rede von einem Ganzopfer, jener Opferpraxis also, der zufolge ein Opfertier geschlachtet und völlig verbrannt wird, aber es ist keine Rede davon, daß Isaak nach göttlichem Willen im Feuer aufgehen soll. Erstens fehlt die Adressatenangabe „mir“, die nötig gewesen wäre, wenn Gott wirklich den Opfertod des Isaak „für sich“ gewollt hätte. Zweitens lautet die korrekte hebräische Ausdrucksform für „bringe ihn als Ganzopfer dar“: *hā<sup>ca</sup>lehū ‘olāh* und nicht: *hā<sup>ca</sup>lehū l<sup>ec</sup>olāh*<sup>12</sup>. Übersetzt man den in Gen 22, 2 dargebotenen Text, so lautet der Auftrag Gottes: „Bringe ihn hin auf für ein Ganzopfer“. Der Begriff „Ganzopfer“ deutet sicherlich die Forderung einer rückhaltlosen Hingabe an, und die mehrfache Spezifizierung des Isaak: dein Sohn, dein einziger, den du liebhabst, unterstreicht die für Abraham schmerzhafteste Tatsache einer Trennung. Aber bei aller Schwere der Forderung ist keine Rede davon, daß Isaak nach göttlichem Willen getötet werden soll. Nein, Abraham soll um seinetwillen den Isaak auf einen Berg im Land Morijjah führen, weil hier über die Ausführung des an ihn ergangenen Auftrages zum Gehen (vgl. Gen 12, 1–3) neu entschieden werden soll.

So bekannt das Land Morijjah dem Abraham zu sein scheint, so schwer tut sich die Exegese mit der Identifizierung dieses Ortes.<sup>13</sup> Innerhalb einer parabolischen Erzählung wie Gen 22 ist jedoch der Blick auf die Landkarte eine vergebliche Mühe, denn hier bietet nicht die Geographie, sondern die Typologie den Schlüssel zum Verständnis. Dann aber liegt in dem mit Artikel hervorgehobenen Morijjah ein programmatischer Name vor, der – durchaus nicht unüblich für die schriftgelehrte Prophetie der nachexilischen Zeit – zur Verdeutlichung eines theologischen Sachverhaltes eingesetzt wird. Abgeleitet von der Wurzel *jārāh* *Hif.* „lehren, unterweisen“, verbunden mit dem Pronominalsuffix der ersten Person und der Kurzform des Gottesnamens

<sup>11</sup> Zur Diskussion um den Opferbegriff und seine Mißverständnisse vgl. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg 2000, 23 f.; H. SCHENK (Hg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch* (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart 1995.

<sup>12</sup> Auf die vom üblichen Sprachgebrauch abweichende Redeform weist bereits B. JACOB hin (*Das Erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, 494).

<sup>13</sup> Einen Überblick über die bisherigen Erklärungen gibt H. SEEBASS (s. Anm. 7), 204; vgl. auch B. J. DIEBNER, Noch einmal zu Gen 22, 2: *‘ārāš hammo-rijjah*, in: DBAT 29 (1998) 58–72.

Jahwe bedeutet Morijjah „Mein Lehrer ist Jah“, also Jahwe.<sup>14</sup> Einige höchst aufschlußreiche Belege sprechen im Zusammenhang mit einem solchen Bekenntnis von einem Weg durch die Drangsale der Geschichte, auf dem der göttliche Lehrer sein Volk durch Leiderfahrungen erzieht, damit es das Ziel seiner Vollendung nicht verfehlt. Eine charakteristische Stelle, auf die der Verfasser von Gen 22 zurückgreifen konnte, ist Jes 30, 20: „Und es wird euch geben der Herr Brot der Bedrängnis und Wasser der Bedrückung; doch nicht mehr wird sich dein Lehrer verbergen, und deine Augen werden stets deinen Lehrer sehen, und deine Ohren werden Weisung hören, die dich von hinten her leiten wird: Das ist der Weg, den ihr beschreiten sollt“.<sup>15</sup> Die theologisch reflektierende Geschichtsschreibung der Chronik, die durchweg die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung von Einrichtungen, Orten und Personen lehrhaft auslegt, bezeichnet in 2 Chr 3, 1 den Jerusalemer Tempelberg als den Berg Morijjah, überzeugt, daß der Zion jener Ort ist, von dem Weisung ausgeht (vgl. Jes 2, 3; Mi 4, 2) und wo Israel im Glauben Aufschluß erhält über den Weg, den es mit seinem Gott gehen soll.

Der Weg Abrahams zu diesem wahrhaft geistlichen Ort ist – so der exponierende Hinweis in V. 1 – eine von Gott veranstaltete Prüfung; nicht ein Test, bei dem Gott wissen möchte, wie weit er es treiben kann, bis der Mensch zusammenbricht, wohl aber eine Glaubensbelastung, die mit dem Gehen des Weges zusammenhängt. „Fürchtet euch nicht“, sagt Mose in Ex 20, 20, „Gott ist gekommen, um euch auf die Probe zu stellen. Die Furcht vor ihm soll über euch kommen, damit ihr nicht sündigt“. Theologisch liegt der Grund der Versuchung somit darin, daß sich die Führungsgeschichte Gottes mit seinem Erwählten in einer Welt ereignet, die durch die Macht des Bösen und die Folgen der Ursünde in ihrer Harmonie gestört ist und die darum Situationen heraufbeschwört, in denen die Anwesenheit Gottes in seinem Tun für den Blick menschlicher Augen erlöschen kann, so daß unter den Erwählten ein Streit aufbricht über den Part des Menschen im Verheißungsgeschehen. Offenbar gab es zur Zeit des Verfassers von Gen 22 einen aktuellen Anlaß, den fragwürdig gewordenen Weg des Glaubens-

<sup>14</sup> So in Anlehnung an H. SCHULT, Eine Glosse zu „Morijah“, in: DBAT 29 (1998) 56–57. Unter Berücksichtigung des Artikels vor Morijjah schlägt H. SCHULT in Anlehnung an das Nominalschema maqtil oder maqti:l mit „Feminin“-Endung a eine zweite Deutung vor und versteht Morijjah als Land der Anweisung, d. h. der „Thora-/Gesetz-Gebung“ (vgl. Mi 4, 2).

<sup>15</sup> Zur Übersetzung, Erklärung und zeitlichen Einordnung vgl. T. MENDE, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37) (TrThSt Bd. 49), Trier 1990, 413 f.



zeugnisses unter dem Blickwinkel einer göttlichen Versuchung zu thematisieren und dabei aufzuzeigen, auf welche Weise der Erwählte die Glaubensbelastung besteht. Daß Gott hierbei keineswegs seine heilvolle Gegenwart entzieht, sondern gleichsam in Verborgenheit mit dem Geprüften durch die Not geht, bevor er ihm am Ende seine Geheimnisse enthüllt, schildert der in der hellenistischen Epoche entstandene Text Sir 4, 17–18, wo die Weisheit als die Personifizierung der belehrenden Offenbarung Jahwes spricht: „Denn unerkannt gehe ich mit ihm und prüfe ihn durch Versuchungen. Furcht und Bangen lasse ich über ihn kommen, bis sein Herz von mir erfüllt ist. Dann wende ich mich ihm zu, zeige ihm den geraden Weg und enthülle ihm meine Geheimnisse“.

Mit V. 4 schildert der Verfasser die erste Stufe der Erprobung Abrahams, der von Anfang an ganz im Blick auf seinen Part im Geschehen handelt. So trägt er bereits am Ausgangsort das Opferholz zusammen, das ja als solches Teil des Opfers ist, und signalisiert damit höchste Bereitschaft zur Totalhingabe. Erst nach drei Tagen – eine auch sonst im AT bekannte Grenzmarke für eine Geschehenswende (Ex 3, 18; 5, 3; 8, 23; Hos 6, 2) – erhebt Abraham die Augen und erblickt den Ort. Dieser Gestus des Aufschauens erinnert nicht von ungefähr an die Haltung der Zionswallfahrer, wie sie Ps 121, 1 beschreibt: „Ich erhebe meine Augen zu den Bergen: Woher kommt mir Hilfe?“ In Analogie zu den Pilgern, die – dem Ziel ihrer Wallfahrt nahe – in sehnächtiger Erwartung einer Glaubensweisung die Augen in Richtung Jerusalem erheben, schildert der Verfasser von Gen 22 die Einstellung Abrahams bei seinem Opfergang und seine Annäherung an den göttlichen Auftrag, die nun in eine zweite Phase tritt.

Kommentarlos ist Abraham bisher der Weisung Gottes gefolgt; im Angesicht des Ortes jedoch bricht er sein Schweigen. Die Knechte werden angewiesen, mit dem Esel zurückzubleiben und auf die Rückkehr von Abraham und Isaak zu warten: „Bleibt für euch hier mit dem Esel, ich aber und der Knabe/Knecht wollen dorthin gehen und anbeten und dann zu euch zurückkehren“. Warum aber müssen die Knechte zurückbleiben? Wäre es angesichts dessen, was Abraham zu tun vorgibt, nämlich Gott zu verehren, nicht geradezu geboten, die Knechte in den Akt der Anbetung Gottes mit einzubeziehen? Und wie kann Abraham, wohl wissend, daß der Auftrag Gottes eine Trennung von Isaak impliziert, die Rückkehr ihrer beider ankündigen?

Bevor man jedoch in aufgeregter Apologetik den Versuch unternimmt, Abraham vom Makel der Lüge reinzuwaschen, ist daran zu erinnern, daß es sich in Gen 22 um eine theologische Lehrerzählung handelt, die im Unterschied zu einem historischen Bericht ihre eigenen

Gesetzmäßigkeiten hat. Wie nämlich ein Vergleich mit anderen Erzählungen lehrhaften Charakters zeigt, gehört es zu deren Darstellungsmitteln, daß die Hauptakteure eines Geschehens von ihrer Umgebung abgesondert und in einer nur ihnen zugänglichen Weise von Gott über den Gang der Führungsgeschichte belehrt werden. In Ex 24, 14 läßt Mose die Ältesten mit fast denselben Worten zurück wie Abraham seine Knechte und steigt auf den Berg, um dort die Tafeln mit den zehn Geboten zu empfangen. Nach 2 Kön 2 trennen sich Elija und Elischa von den Prophetenjüngern, gehen auf die andere Seite des Jordan, wo sich die Entrückung Elijas vollzieht und Elischa zu dessen Nachfolger bestellt wird. Mk 9 zufolge nimmt Jesus aus dem Jüngerkreis allein drei mit auf den Berg, wo er sich ihnen als der Verklärte zeigt und damit die Orientierung für die Kreuzesnachfolge vermittelt.

Im Hinblick auf die mit diesem literarischen Topos wesentlich verbundene Erleuchtung über die zukünftige Gestalt der Führungsgeschichte Gottes mit seinen Erwählten kann Abraham die Rückkehr seiner selbst und seines Sohnes ankündigen; denn der Weg ohne Wiederkehr ist in biblischer Sprache der Weg des Todes (Ijob 12, 21; 16, 22) und würde daher das Ende der Führungsgeschichte Gottes mit dem Erwählten bedeuten. Abraham aber baut darauf, daß sein Opfergang mit Isaak ein Weg zum Leben ist, auch wenn er noch nicht weiß, in welcher Weise sich dies vollziehen wird. So nähert er sich dem Ort allein mit Isaak, gibt ihm zum Zeichen seiner Übereignung an Gottes Plan den doppelsinnigen Titel *na'ar*<sup>16</sup>, der „Knecht“ und „Knabe“ bedeuten kann, läßt dem Knecht Isaak folglich auch das Opferholz auf, während er selbst – der Realität der von Gott geforderten Ganzhingabe bewußt – das für eine Opferhandlung notwendige Feuer und Messer trägt. Zum ersten Mal fällt in diesem Zusammenhang die bedeutsame Aussage über die Einmütigkeit beider im Zusammengehen: Abraham, das Vorbild aller Glaubenden und der Träger der Verheißung, und Isaak, die Frucht der Verheißung und als solcher der Repräsentant des Volkes Gottes, beide verbunden in einem Opfergang, der von nun an ihrer beider Geschichte unwiderruflich prägen wird. Weil aber ein Opfer nicht blind vollzogen werden kann und der Gegenstand der Hingabe klar sein muß, stellt Isaak die Frage nach dem für ein Ganzopfer notwendigen Opferlamm. Wie zuvor den Knechten deutet

<sup>16</sup> Im Kontext von Gen 22 begegnet der Ausdruck *na'ar* als Bezeichnung für einen direkten Nachkommen auch in Gen 21 und meint dort Ismael, den Sohn Abrahams und Hagars (V. 17. 18. 19. 20). Gen 21, 8–21 weist darüber hinaus noch weitere Parallelen zu Gen 22, 1–19 auf. Vgl. hierzu E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT Bd. 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 311 ff.

Abraham jetzt dem Sohn den Auftrag Gottes und gibt ihm Einsicht in das, was der tiefste Sinn eines jeglichen Opfers ist: die Verehrung Gottes auf die von ihm selbst gewollte Weise: „Gott wird sich das Opferlamm ansehen (V. 8)“. Die Antwort genügt Isaak; er hat soviel verstanden, daß Gott im entscheidenden Augenblick handeln wird. Darum wird an dieser Stelle auch V. 6b wiederholt: Abraham und Isaak gehen zusammen weiter.

Am Ort angekommen, baut Abraham den Altar, schichtet das Holz auf, fesselt den Sohn, legt ihn auf das Holz und tritt damit in die Opferwirklichkeit hinein. Was hier berichtet wird und was nicht, will wohl beachtet sein, damit am Ende die Erzählung nicht doch noch Zweifel und Verzweiflung weckt und hinter der Maske des Gottes Abrahams – so T. Moser – „einer bösen Welt erzböser Schöpfer herauschaut“.<sup>17</sup> In keiner Weise entspricht die von Abraham geübte Praxis den Ritualbestimmungen für ein Ganzopfer, wie sie die Gesetzgebung der Priesterschrift schildert. Dort nämlich wird die Tötung und Zerlegung des Opfertieres abseits des Altares gefordert, und bevor man den Opfergegenstand auf den Altar legt, muß das Feuer entzündet werden (vgl. Lev 1). Höhepunkt des Opferrituals von Gen 22 dagegen ist die Fesselung des Isaak, ein Vorgang, der in den Gesetzesvorschriften zum Ganzopfer unerwähnt bleibt, weil er angesichts der beabsichtigten Tötung des Opfertieres überflüssig ist. Gen 22, 9 ist die einzige Stelle im AT, in der das Verbum *‘āqad* „binden“ vorkommt, und nach ihm benennt das Judentum die größte, ihm und den Nachkommen bis in die fernsten Geschlechter nie zu vergessende Glaubenstat seines ersten Stammvaters, die *‘aqədāh*, die „Bindung“. Mit der Bindung des Isaak, die seinen festen Willen veranschaulicht, Gott nichts vorzuenthalten, bestätigt Abraham die zuvor gezeigte Bereitschaft zur inneren Ganzhingabe, weit entfernt von den teuflischen Konsequenzen all derer, die in bedrängter Lage Gott entweder als die große Störung ihres Lebenskonzeptes ansehen oder von ihm verlangen, daß er ihre Gedanken zum Programm des göttlichen Handelns erhebt. Aber Gott schweigt. Und aus dem Schweigen Gottes, der Abraham warten läßt, scheinbar sinnlos warten läßt, erwächst die Versuchung, in der Abraham den göttlichen Auftrag in ein Zwiellicht getaucht sieht.

So tritt die Erzählung von der Erprobung Abrahams in ihre letzte und entscheidende Phase, als Abraham zum Messer greift, um seinen Sohn zu schlachten, versucht in der Annahme, daß der furchtbare Umweg in den Tod, von dem in der Verheißung bisher keine Rede war, ihm von einem Gott auferlegt ist, der die Erfüllung seines Heilsverspre-

<sup>17</sup> T. MOSER, Gottesvergiftung, Frankfurt <sup>3</sup>1977, 9 ff. 20 f.



chens suspendiert, der sein Werk zu zerstören gedenkt und der somit selbst jene Gottesnacht beginnt, in der kein Mensch mehr den Sinn zu entdecken vermag. Und doch ist der Zeuge des Ernstfalls, Abraham, nicht bereit zu einer ostentativen Widerlegung Gottes, vielmehr geht er an der Hand des Gottes weiter, der ihn um seinen-, also um Abrahams willen auf diesen Weg geschickt hat, gewillt jenem Gott, wenn es denn sein soll, einen Toten zu übergehen und eine abgebrochene Zukunft.

Das Ende der Erzählung zeigt, daß Gott ihn befreit, nachdem er ihn versucht und sich ihm als Gott von Morijjah offenbart hat, als der göttliche Lehrer, der seinem Erwählten nur auf dem Weg der äußersten Glaubensbelastung eine Einsicht über den Weg seiner Führungsgeschichte mit Israel vermitteln kann, eine Einsicht, die Abraham sonst nie erlangt hätte.

Den Dialog mit Abraham führt der Engel Jahwes, in dem sich Gott in seinen Möglichkeiten für den Menschen verkörpert und von dem in der Bibel folglich immer dann die Rede ist, wenn die Tiefendimension der Führung Gottes mit seinem Volk aufleuchtet und dessen Geschichte als von ihm getragen und gelenkt erscheint.<sup>18</sup> Ganz im Sinn des göttlichen Auftrags an Abraham bestätigt der Engel, daß Isaak, dem Sohn und Knecht, kein Leid geschehen soll, und somit der Tod die Verheißung nicht hinfällig machen darf. Als gottesfürchtig wird Abraham erkannt, nicht weil er das Messer hob, sondern weil er den Weg, den ihm der göttliche Auftrag abverlangte, in all seinen Stadien bis zum Hereinbrechen der Gottesfinsternis bejaht hat, ein gehorsamer Diener des Wortes, unter das er sich von Anfang an ohne Ausflucht gestellt hat: „Hier bin ich“.

Wiederum erhebt Abraham die Augen – jener schon zuvor erwähnte Gestus (vgl. V. 4), der einer Glaubenseinsicht vorausgeht – und er sieht einen Widder, der sich mit seinen Hörnern im Gebüsch verfangen hat. Den bringt er – so die gängige Auslegung – als ein Substitutionsopfer für Isaak dar. „Jetzt weiß Abraham, daß er den Willen Gottes tut, wenn er statt seines Sohnes den Widder opfert“, schlußfolgert C. Westermann in diesem Zusammenhang<sup>19</sup>, so als läge in Gen 22 ein Dokument für die Humanisierung des Jahweglaubens vor. Abgesehen davon, daß eine solche Erklärung den Ernst und die Wichtigkeit des gesamten Vorgangs banalisiert, widerspricht sie auch dem Wortlaut des Textes. Denn auffälligerweise ist in V. 13 nicht in einer vordergründigen Weise vom Schlachten des Widders die Rede. Mit der Wendung

<sup>18</sup> Vgl. hierzu E. HAAG, Art. Engel, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 3, Freiburg 1995, Sp. 646–648.

<sup>19</sup> C. WESTERMANN, Genesis 12–26 (BK I/2), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1989, 444.

„und er brachte ihn hinauf für ein Ganzopfer“ setzt der Verfasser vielmehr die gleiche sprachliche Redeform ein, die in V. 2 das Wesen der Darbringung des Isaak als einen Akt personaler Ganzhingabe zum Ausdruck bringt. Nach dieser vom Verfasser offenbar gewollten Analogie gewinnt die Darbringung des Widders, den Abraham an der Stelle opfert, an der er zuvor den Sohn gebunden niedergelegt hat, den Charakter einer Zeichenhandlung. Mit ihr bekräftigt Abraham, daß jeglicher Opferdienst im Land Morijjah, d. h. in dem Land, wo Jahwe als Lehrer anerkannt wird, von der Haltung jener Gottesfurcht geprägt sein muß, welche die Darbringung des Isaak bestimmt hat: nämlich der rückhaltlosen Hingabe der Person an den Gott, der über seine Verhüllung und Enthüllung frei verfügt, dessen Verborgtheit aber bestimmt ist vom Grundmaß seines Wesens als Retter.

Mit der Benennung des Ortes als „Jahwe sieht“, die – wie auch in anderen Vätererzählungen üblich – auf dem zuvor Berichteten gründet (Gen 16, 14; 21, 31; 28, 19; 32, 31), besiegelt Abraham die ihm zuteil gewordene Belehrung. Vorbereitet durch die Antwort, die er nach V. 8 seinem Sohn gab („Gott wird sich das Lamm für das Ganzopfer ansehen“), bekennt Abraham zukunftsweisend für den gläubigen Menschen in der Versuchung, daß Jahwe ein Sehender ist, nichts und niemand sich seiner Kenntnis entziehen kann und folglich auch das Gehen in der Gottesnacht seiner Vorsehung unterliegt und somit – nach dem Wort des Psalmisten in Ps 139, 12 – für Gott selbst die Finsternis noch Licht ist. Die passivische Ausdeutung dieser Benennung zu „Auf dem Berg Jahwes wird er gesehen“ spielt auf die liturgische Darstellung und Vergegenwärtigung dieses Geschehens im Jerusalemer Tempel auf dem Zionsberg an; im gläubigen Sehen dessen, was dort über die Führungsgeschichte Gottes mit seinen Erwählten verlautet, werden die Dimensionen des Abrahamgeschehens immer wieder neu erkannt.

Weil Isaak infolge seiner Bewahrung als Sohn der Verheißung auf eine neue Weise in die Führungsgeschichte Gottes mit seinen Erwählten hineingenommen worden ist, mußte die Verheißung als solche noch einmal gewürdigt und als Heilsgeschehen eigens bedacht werden. Aus diesem Grund wiederholt die zweite Rede des Engels in V. 15–18 fast formelhaft die vorgegebenen Inhalte der Abrahamverheißung: die Mehrungsverheißung, die Siegesverheißung für die Nachkommen Abrahams, die Auswirkung des Segens auf die Völker.<sup>20</sup> Aber dadurch daß

<sup>20</sup> Die übliche Bewertung von Gen 22, 15–18 als eines Nachtrags (vgl. u. a. C. WESTERMANN, s. Anm. 19, 445: „... V. 15–18 ist nicht Erzählstil. Es gibt nur wenige Texte in Gen 12–50, die sich so eindeutig als Nachtrag erkennen

die Verheißung hier auf der Glaubensbewährung Abrahams ruht und Jahwe im Schwur, d. h. in Form einer Selbstverpflichtung ihre segensreiche Entfaltung garantiert, rückt der Vorgang der Bindung Isaaks als Inhalt der Glaubenstat Abrahams in den Mittelpunkt des Geschehens und verlangt nach einer theologischen Deutung.

Bei der Lektüre des Schlußverses wird der aufmerksame Leser feststellen, daß ausdrücklich nur von einer Rückkehr Abrahams zu seinen Knechten die Rede ist; Isaak ist nicht mehr dabei. Diese Beobachtung, die in der Exegese in der Regel keine Berücksichtigung findet und sogar bagatellisiert wird, führt uns zum inneren Kern des Opfergeschehens. Wenn Abraham, den Worten des Engels zufolge als gottesfürchtig anerkannt wird, weil er Gott den Sohn nicht vorenthalten hat, dann ist es nur konsequent, daß – auf der Ebene der Darstellung betrachtet – der auf dem Altar gebundene Isaak als Frucht der Opfergabe in Morijjah zurückbleibt. Alles andere wäre lediglich ein Spiel Gottes mit dem Menschen.

Wenn aber Jahwe die Bindung des Isaak will, so ist dies nicht die Forderung eines grausamen Ratschlusses, dem der Erwählte letztlich fassungslos gegenübersteht. Die Bindung, die Jahwe dem Abraham auf dem Höhepunkt seines Opfergangs nach Morijjah abverlangt, ist vielmehr die Konsequenz einer Selbstbindung, ja Selbstfesselung, die – wie es die mit der Abrahamtradition wesentlich verknüpfte Urgeschichte darlegt – Gott sich in Freiheit selbst auferlegt hat. Er hat sie sich auferlegt bei seiner Offenbarung in einer Welt, die sich gelöst hat aus der Linie gottgewollter Entfaltung und sich damit dem Untergang geweiht hat und die nur deshalb nicht an den ihr innewohnenden Mächten der Zerstörung zugrundegeht, weil Gott sich an seine Schöpfung gebunden hat und bereit ist, den Weg ihrer Geschichte als Erlöser mitzugehen.<sup>21</sup> Erst in

lassen“) geht 1. von einer vorexilischen Datierung von Gen 22 aus und erkennt 2. die Struktur der theologischen Lehrerzählung Gen 22, deren Spannungsbogen eben nicht mit V. 14 zum Abschluß kommt (Gegen E. BLUM, s. Anm. 16, 320). Für eine ursprüngliche Verbindung der Verse 15–18 mit Gen 22, 1–14.19 plädieren G. STEINS, (s. Anm. 1), 221 f.; K. A. DEURLOO, „Because you hearkend unto my Voice“ (Genesis 22), in: ACEBT 5 (1984) 9–26; T. D. ALEXANDER, Genesis 22 and the Covenant of Circumcision, in: JSOT 25 (1983) 17–22; H. C. WHITE, The Initiation Legend of Isaac, in: ZAW 91 (1979) 1–30; J. VAN SETERS, Abraham in History and Tradition, New Haven-London 1975, 227 ff.; G. W. COATS, Abraham's Sacrifice of Faith. A Form-Critical Study of Genesis 22, in: Interpr. 27 (1973) 389–400.

<sup>21</sup> Daß diese Selbstbindung Gottes als Erlöser nicht erst inmitten der menschlichen Geschichte als eine quasi spontane Entscheidung Gottes zu seinen Geschöpfen begegnet, sondern bereits im Schöpfungsentwurf der Welt wirksam wird, ist schon im ältesten Teil der urgeschichtlichen Sintflutgeschichte festgehalten. Diese beginnt in Gen 6, 5–6\* mit der Aussage, daß Jahwe angesichts

dieser Zusammenschau bewahrheitet sich, was G. von Rad in einem anderen Zusammenhang geschrieben hat: „Die Erzählung beruhigt, indem sie aufregt; in ihrer Härte liegt ihr Trost“.<sup>22</sup> Dann nämlich symbolisiert die von Abraham vollzogene und von Gott ausdrücklich gewollte Bindung des Isaak, des Sohnes der Verheißung, eine nur im Glauben zu fassende Hineinnahme in das Opfergeschehen, das Gott selbst bei der Verwirklichung seines Heilsplanes zur Rettung einer entfremdeten Schöpfung auf sich genommen hat. Worin besteht also die Lehre, die Gott auf Morijjah dem Abraham erteilt hat? Sie besteht kurz gesagt darin, daß Abraham als Träger der Verheißung sich von Gott zu einem Opfergang befähigen läßt, der in Angleichung an den Opfergang Jahwes zur Rettung der Welt umfassend ist, d. h. keinen Lebensbereich ausspart und letzte Hingabe an den Rettergott zeigt, weil nur so, in der Überwindung aller Fehlhaltungen und Anfechtungen des Menschen, der Weg für die Erfüllung der Verheißung frei wird. Abraham hat, wie der Ausgang der Erzählung zeigt, diese Lehre verstanden. Es bleibt aber die große Anfrage des Erzählers: Wird sie auch die Nachkommenschaft Abrahams, das Gottesvolk, verstehen, das Abraham in der Person des zum Opfer bereiten Isaak gebunden und so auf seine Glaubenstat verpflichtet hat?

## B. Theologische Synthese

Damit aber richtet sich der Blick auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund für die Abfassung von Gen 22. Welche für Israel offenbar schicksalhaften Vorgänge waren es, die den Autor von Gen 22 herausgefordert

der Verhärtung der Menschheit in der Auflehnung gegen Gott Reue in seinem Herzen empfindet. Die Vorstellung impliziert nicht, daß Jahwe im Nachhinein sein früheres Schöpfungshandeln mißbilligt und infolgedessen zu revidieren sucht. Reue empfindet Gott vielmehr im Hinblick auf das Resultat, was nämlich ohne sein Zutun aus dem Menschen geworden ist, der sich aus der Führungsgeschichte mit Gott gelöst hat. Das Verhältnis Schöpfer – Geschöpf ist an einen Punkt gelangt, wo Gott die Auflösung des Gemeinschaftsverhältnisses konstatieren müßte; jedoch deutet die im selben Zusammenhang erwähnte Betrübnis Gottes in seinem Herzen, dem Sitz seiner Schöpfungs- und Geschichtsplanung, bereits an, daß er nicht in einem Vernichtungsgericht alles Geschaffene annihilieren, sondern vielmehr die personale Bindung an sein Werk aufrecht erhalten und es seinem ursprünglichen Ziel zuführen will. In der Selbstverpflichtung Gen 8, 21\* sichert Jahwe zu, daß die vom Menschen heraufbeschworene Unheilssituation nicht in der Tilgung alles Geschaffenen enden soll und er selbst in seiner unzerreißbaren Bindung an sein Geschöpf bereit ist, den Weg des Erlösers zu gehen. Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Abraham und Noach (s. Anm. 6), 11 ff.

<sup>22</sup> G. VON RAD, Das Opfer des Abraham (KT 6), München 1976, 38.



hatten, sich mit dem Glaubensproblem einer Versuchung durch Gott auseinanderzusetzen und das Ergebnis dieser Reflexion an Abraham zu illustrieren? Aufgrund einer Reihe von traditionsgeschichtlichen Indizien richtet sich der Blick auf die hellenistische Epoche, genauer gesagt auf die Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. im 2. Jh. v. Chr.<sup>23</sup> Vorausgegangen war dieser Leidenszeit Israels ein innerjüdischer Konflikt, der sich an dem Problem der Anpassung an die hellenistische Zivilisation und Kultur entzündet und das Volk in zwei Lager gespalten hatte: in die dem Väterglauben und den Anordnungen der Tora verpflichteten Frommen einerseits und in ein aufgeklärtes, liberales Reformjudentum andererseits, das sein Hellenisierungsprogramm mit Unterstützung des Seleukidenherrschers Antiochos unter Anwendung von Gewalt durchführen wollte. Das Unternehmen endete, wie die Makkabäerbücher bezeugen, mit einer Katastrophe: mit der Einstellung des Opferkultes im Tempel sowie der Aufhebung des Sabbats und dem Verbot der Beschneidung, mit der Außerkraftsetzung der Tora und der Propagierung heidnischer Kulte und schließlich mit der Umfunktionierung des Brandopferaltars im Tempel zu einer dem Staatskult des Zeus Olympios geweihten Opferstätte, kurz: mit der Pervertierung des Jahweglaubens zu einer hellenistischen Allerweltsreligion und letzten Endes mit der Preisgabe Israels als Jahwevolk (1 Makk 1, 29–40)<sup>24</sup>.

In dieser nach menschlichem Ermessen auswegslosen Situation wuchs bei vielen Frommen, die sich der ideologischen Gleichsetzung mit dem Hellenismus widersetzt hatten, die Versuchung zum Zweifel – nicht zum Zweifel an der Existenz Jahwes, sondern an dessen Bereitschaft, seine Geschichte mit Israel wie bisher fortzusetzen. Wie das im

<sup>23</sup> Zur Begründung der nachexilischen Ansetzung von Gen 22 vgl. T. VEIJOLA, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, in: ZThK 85 (1988) 129–164. 149 ff. Für die Einordnung von Gen 22, 1–19 in die hellenistische Epoche sprechen u. a. die thematische Nähe zu den in hellenistischer Zeit entstandenen Texten Sir 4, 17–20 (Versuchung) und Dan 3, 24–50 (Selbsthingabe als das eigentliche Opfer; die radikale Infragestellung der Verheißung Gottes durch die drohende Vernichtung des Verheißungsträgers) (vgl. die Situation der Religionsverfolgung unter Antiochos IV.); das in Anlehnung an die Opferdarbringung eines Priesters geschilderte Vorgehen Abrahams (Kontrast zu der Pervertierung des hohepriesterlichen Amtes in der hellenistischen Zeit); die auffällige Thematisierung der Feindbedrohung in Gen 22, 15–18; die Herausstellung der Jahwefurcht als die dem Menschen angemessene Haltung vor Gott, vergleichbar dem Kapitel Ijob 28, das nach T. MENDE in der Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. entstanden ist (Das Buch Ijob, GL 14/2), Düsseldorf 1994, 115.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu E. HAAG, Die Theokratie und der Antijahwe. Zur Intention und Funktion von 1 Makk 1–2, in: TThZ 109 (2000) 24–37.

ersten Makkabäerbuch berichtete Abschlachten einer Schar von Frommen zeigt, die aus Treue zum Gesetz jede Form der Selbstverteidigung am Sabbat ablehnten und lieber den Tod als die Mißachtung der Tora wählten (1 Makk 2, 29–41), schien vielen dieser Frommen der Weg des Martyriums und damit die Selbstausslieferung an den Tod der einzig mögliche Akt eines in letzter Konsequenz durchgehaltenen Jahweglaubens zu sein. Der größere Teil der Frommen fand sich jedoch mit dieser Art eines passiven Widerstandes nicht ab, sondern begann unter der Führung des Judas Makkabäus einen Freiheitskampf, der drei Jahre später (164 v. Chr.) mit der Restitution des Jahwekultes im Tempel und der Torareligion in Judäa seinen vorläufigen Abschluß fand (1 Makk 4, 36–61). Als bald danach die Aufstandsbewegung der Makkabäer von ihrer defensiven Strategie zu einem aggressiven Expansionskrieg überging und dafür die Jahweverheißungen instrumentalisierte, hielten es die verantwortlichen Kreise der Frommen für notwendig, im Rückblick auf die Krise vor und während der Religionsverfolgung eine Glaubensorientierung fundamentaler Art über den Weg Israels mit Jahwe zu geben. Die theologische Lehrerzählung vom Opfer des Abraham war – das sei hier die These – das in Gen 22 festgehaltene Ergebnis.

Zwei Punkte seien daher noch einmal kurz herausgegriffen. Der erste Punkt betrifft die Glaubenstat Abrahams. Mit der Glaubenstat Abrahams, des Vaters aller Glaubenden, der Gott selbst das Maß seiner Nachfolge bestimmen läßt, proklamiert Gen 22 das Paradigma einer Gottesfurcht, die – im Gegensatz zum Hellenisierungsprogramm der Reformjuden und den kriegesischen Aktivitäten der Makkabäer, denen Gott als Projektion ihrer profanen bzw. frommen Wünsche galt – ganz durchdrungen ist von dem Respekt vor Gott als dem Mysterium und die darum fest darauf baut, daß Gott trotz seiner Verborgenheit immer mit sich identisch bleibt und daß er die Grundlage und das Ziel seiner Heilsoffenbarung niemals preisgibt. Der zweite Punkt betrifft die Bindung des Isaak. Mit der Bindung des Isaak und seiner Bewahrung als Sohn der Verheißung proklamiert Gen 22 für das Gottesvolk das Paradigma einer Glaubenshaltung, die an der Selbstbindung Gottes Maß nimmt und von daher auch ihre Wegweisung und Kraft bezieht; gemeint ist die Selbstbindung Gottes an sein Werk, die als Heilsoffenbarung nicht den Tod, sondern das ewige Leben zum Ziel hat. Die so verstandene Selbstbindung Gottes gibt damit sowohl dem Opfergang Abrahams wie auch der Opferbereitschaft Isaaks ihren eigentlichen Sinn und ihre letzte Erfüllung.

Abschließend sei kurz noch auf zwei Stellen aus dem NT hingewiesen, die ausdrücklich auf das Opfer des Abraham Bezug nehmen und die auf dem Hintergrund der hier vorgelegten Exegese an Aussagekraft und

Eindringlichkeit gewinnen. „Wurde“, so sagt der Jakobusbrief, „unser Vater Abraham nicht aufgrund seiner Werke als gerecht erkannt? Du siehst, daß bei ihm der Glaube und die Werke zusammenwirkten und daß erst durch die Werke der Glaube vollendet wurde“ (Jak 2, 21–22). Die Stelle zeigt, daß auch für den Jakobusbrief primär der Glaube zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott führt und nicht die Werke; denn reine Werkgerechtigkeit müßte in diesem Fall die Schlachtung des Isaak zur Voraussetzung haben, wovon jedoch mit keiner Silbe die Rede ist. Vielmehr besteht das im Jakobusbrief gerühmte Vorbild der Glaubensgerechtigkeit Abrahams im Zusammenwirken von Glaube und Werk, in einer Glaubenstat also, wie sie der Auftrag Gottes in Gen 22 zum Ausdruck bringt: nämlich in dem Gehen des Weges und dem Ertragen der damit verbundenen, von Gott selbst auferlegten Anstrengung.

In welchem Ausmaß die Glaubenstat Abrahams eine wahrhaft umfassende Antwort auf das Heilswirken Gottes darstellt, hebt der Hebräerbrief im Hinblick auf den Inhalt der an Abraham ergangenen Verheißung hervor: „Aufgrund des Glaubens brachte Abraham den Isaak dar, als er auf die Probe gestellt wurde, und gab den einzigen Sohn dahin, er, der die Verheißungen empfangen hatte und zu dem gesagt worden war: Durch Isaak wirst du Nachkommen haben. Er verließ sich darauf, daß Gott sogar die Macht hat, Tote zum Leben zu erwecken; darum erhielt er Isaak auch zurück. Das ist ein Sinnbild“ (Hebr 11, 17–19). Wörtlich heißt der letzte Satz: In gleichnishafter, parabolischer Weise erhielt Abraham den Isaak zurück. Genau das aber ist das Kerygma von Gen 22: In der Bindung des Isaak, der für Abraham den Inhalt der Nachkommenverheißung darstellt, und in seiner Bewahrung als Sohn der Verheißung durch Gott erfährt Abraham gleichnishaft die Frucht der Selbstbindung Jahwes an sein Heilswerk, das, weil es wesentlich mit der Selbstmitteilung Gottes als Retter zusammenhängt, niemals ein Opfer der Unheilmacht des Todes werden kann. Damit ist, was in Christi Tod und Auferstehung unmittelbar zutage tritt, in der gleichnishaften Darstellung der Abrahamerzählung mittelbar schon angedeutet: die volle Errettung aus dem Tod durch den lebendigen Gott.

Wenn somit die Glaubenstat Abrahams auf Morijjah nach Ausweis des AT und NT jedem Glaubenden den Weg weist, den er in seiner Gottesfurcht zu gehen hat, dann erhält das Wort aus dem Buch des Propheten Micha, das die literarische Gestalt von Gen 22 geprägt hat, erst seine volle Bedeutung (Mi 6, 8). Mit Gott aber ist nach Gen 22 der Weg nach Morijjah zu gehen, wo der Glaubende, von Gott selbst belehrt, das vollzieht, was die formvollendetste und abgründigste aller Vätergeschichten jedem Gottesfürchtigen als ein Glaubensparadigma vor Augen stellt: das Opfer des Abraham.

## Bel und Drache

### Tradition und Interpretation in Daniel 14

Naherwartung als Glaubensüberzeugung von dem unmittelbar bevorstehenden Anbruch der ewigen Königsherrschaft Jahwes war ohne Zweifel das Hauptmerkmal der apokalyptisch geprägten Eschatologie im Danielbuch zur Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. (175–164 v. Chr.). Die Drangsal der Jahwetreuen, ihr Heroismus in dem Bekenntnis zur Tora und ihre Leiden als Märtyrer des Jahweglaubens ließen die Unterdrückungsmaßnahmen des Seleukiden als Ausdruck der Gottwidrigkeit des Antijahwe und in Verbindung damit als ein letztes Straf- und Läuterungsgericht Gottes erscheinen, das der Auferstehung der Toten als dem Zugang zum Endheil voranging. Kein Wunder, daß schon bald nach dem Aufhören der Religionsverfolgung bei den bisher von Naherwartung erfüllten Jahwetreuen theologisch das Bedürfnis nach einer Neuorientierung wuchs, die der aller Voraussicht nach auch in Zukunft bedrohten Existenz Israels inmitten der heidnischen Großmächte Rechnung trug. So trat an die Stelle der apokalyptisch ausgerichteten Eschatologie der Verfolgungszeit, ohne die hier gewonnene Einsicht in Jahwes Führungsmacht aufzugeben, das Glaubensbewußtsein von einer sich realisierenden, präsentischen Eschatologie, die fortan den Jahwetreuen Stütze und Wegweisung bot. Ein in seinem Offenbarungsgehalt meist unterschätztes Beispiel dieser Neuorientierung bietet die in der Septuaginta als deuterokanonische Schrift überlieferte und in der altkirchlichen Tradition dem Danielbuch als Dan 14 zugeordnete Doppelerzählung von Bel und dem Drachen. Der literarischen Gestalt dieser Schrift und ihrer theologischen Aussage gilt die folgende Untersuchung.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zu Rate gezogen wurden die Kommentare von I. KOTTSIEPER, Zusätze zu Daniel, in: O. H. STECK/R. G. KRATZ/I. KOTTSIEPER, *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel* (ATD Apokryphen 5), Göttingen 1998; J. J. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Augsburg Fortress (Minneapolis) 1993; C. A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* (AB 44), New York 1977; M. DELCOR, *Le Livre de Daniel* (Sources Bibliques), Paris 1971 sowie die Monographien von U. MITTMANN-RICHERT, *Einführung zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: Historische und legendarische Erzählungen* (JSHRZ VI) Gütersloh 2000; A. WYSNY,



## I. Daniel 14: Literarische Gestalt

### A. Beobachtungen zur Literarkritik

Die in ihrem semitischen Original nicht mehr erhaltene Doppelerzählung von Bel und dem Drachen liegt in zwei verschiedenen griechischen Textfassungen vor: in der hier als Grundlage der Untersuchung dienenden LXX (= Septuaginta)-Version und in der davon abhängigen Th (= Theodotion)-Version, die im Folgenden nur zum Vergleich herangezogen wird.<sup>2</sup> Während Th einleitend mit einer terminologisch in Anlehnung an Dan 6, 29 LXX formulierten Mitteilung auf den Herrschaftsantritt des Kyros nach dem Tod seines Vaters Astyages verweist und damit zwei Herrschernamen erwähnt, die innerhalb der Doppelerzählung keine Beachtung mehr finden, beginnt die LXX mit der von ihr allem Anschein nach als Einleitung verstandenen Notiz: „Aus der Prophetie des Habakuk, des Sohnes Jesu, aus dem Stamm Levi“ (V. 1). Der Unterschied führt zu der Vermutung, daß Th seine Einleitung zur Harmonisierung von Dan 14 mit Dan 1–12 selbst formuliert, die LXX hingegen den ursprünglichen Auftakt zu einer von Dan 1–12 unabhängigen Darstellung beibehalten hat.

Während die LXX Daniel mit den Worten einführt: „Es gab einen Mann, er war Priester, und sein Name war Daniel, der Sohn des Abai; er war ein Vertrauter des Königs von Babylon“ (V. 2), übergeht Th nicht nur die Angaben zur Abstammung Daniels, sondern auch zu seiner Würde als Vertrauter des Königs, weil seiner Auffassung nach diese Angaben nicht zu dem Anschluß der Doppelerzählung an Dan 1–12 gepaßt haben. Offensichtlich hat auch hier die LXX den ursprünglichen Text überliefert.

Während die LXX bei dem Hinweis des Königs auf die Lebendigkeit des Bel immer nur sein „Essen“ erwähnt (V. 7–9), nicht aber sein „Trinken“, ist später ausdrücklich von dem Wein die Rede (V. 11.15–17.21), der täglich für den Götzen aufgewandt wird. Nimmt man die Beobachtung hinzu, daß die Erwähnung des Weines regelmäßig nachklappt, dann liegt hier wohl ein in Anlehnung an das Wort des Königs in der Drachenerzählung (vgl. V. 24) formulierter Zusatz vor, der schwerlich noch von dem Autor der Doppelerzählung stammt. Bei dem Hinweis auf die siebenzig Priester des Bel (V. 9) erfolgt die Nennung der Frauen und Kinder allem Anschein nach mit Bezug auf V. 20, wo diese mit den Priestern zusammen als die Konsumenten der Opfergaben

---

Die Erzählungen von Bel und dem Drachen (SBB 33), Stuttgart 1996; K. KOCH, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch I–II (AOAT 38), Neukirchen 1987.

<sup>2</sup> Zur Literarkritik und dem damit zusammenhängenden Textproblem vgl. J. SCHÜPPHAUS, Das Verhältnis von LXX- und Theodotion-Text zu den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch, ZAW 83 (1971) 49–72; A. SCHMITT, Stamm der sogenannte „θ“-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? (NAWG I,8), Göttingen 1966; DERS., Die griechischen Danieltexte („θ“ und ο') und das Theodotionproblem, BZ 36 (1992) 1–29; A. GEISSEN, Der Septuagintatext des Buches Daniel. Nach dem Kölner Text des Papyrus 967, Bonn 1968.

erscheinen. Bei dem offiziellen Akt der Opferdarbringung selbst haben jedoch die Frauen und Kinder keine Funktion. Nimmt man die Beobachtung hinzu, daß in V. 9 die „Kinder“ τέχνα, in V. 20 dagegen παῖδια heißen, dann ergibt sich der Schluß, daß in V. 9 die Erwähnung des Anhangs der Priester sekundär ist.

Die Nachricht, daß die durch Geheimtüren in das Belheiligtum eingedrungenen Priester alles aufaßen, was man dem Götzen an Speisen hingestellt hatte (V. 15–17), zerstört die der Sache nach erst in V. 21 aufgelöste Spannung; außerdem steht sie im Widerspruch zu der Mitteilung in V. 21, daß die Priester mit ihren Frauen und Kindern zusammen die Speisen aus dem Belheiligtum hinausgeschafft und in ihre Wohnung gebracht hatten. Auffällig ist sodann die unterschiedliche Ausdrucksweise, insofern in V. 15–17 die Bezeichnung ψευδοθυρίαι statt wie in V. 21 ψευδοθύριον und die Wendung κατεφάγησαν πάντα τὰ παρακείμενα statt ἐδαπάνων τὰ παρατιθέμενα gebraucht wird.

Sekundär ist im Schlussabschnitt der Belerzählung auch die Notiz in V. 22, daß Daniel die für den Bel aufgewandten Opfergaben erhielt. Im Kontext ist die bei Th fehlende Notiz außerdem syntaktisch ungeschickt eingefügt, insofern das Objekt αὐτόν sich hier faktisch auf das Belheiligtum, sinngemäß jedoch auf den erst anschließend genannten Götzen Bel bezieht. Anscheinend hat der Ergänzer an dieser Stelle eine Information über den Verbleib der Opfergaben vermißt.

Die Einleitung zu der Drachenerzählung in V. 23 führt keineswegs die in V. 2 begonnene Exposition zu Ende und ist ebenso wenig ein Indiz dafür, daß die Belerzählung erst nachträglich zwischen V. 2 und 23 eingefügt worden ist.<sup>3</sup> Der Rückbezug auf „denselben Ort“, die Kennzeichnung der „Verehrung“ des für göttlich gehaltenen Drachen und die von der sonstigen Erwähnung der Bevölkerung des Landes (V. 28.30–32.42) abweichende Rede von den „Babyloniern“ in V. 24, verbunden mit der Aufforderung an Daniel, das vorher dem Bel verweigerte „Sichniederwerfen“ jetzt als Reverenz dem Drachen zu erweisen, lassen vielmehr auf den Autor der Doppelerzählung selbst als „Redaktor“ schließen, der hier zwei Schwerpunktthemen seiner Textkomposition miteinander verbunden hat.

Inhaltliche Spannungen finden sich in V. 28–30, wo nach V. 28 das Volk sich gegen Daniel zusammenrottet, jedoch mit Bezug auf den König die Anklage erhebt, daß er ein Jude geworden sei und daß er den Bel zerstört und den Drachen getötet habe. Dadurch verliert in V. 30 die Feststellung des Königs, daß sich das Volk „gegen ihn“, nämlich Daniel, zusammengerottet habe, ihre ursprüngliche Eindeutigkeit. Nimmt man die Beobachtung hinzu, daß der Inhalt der Anklage in dem bisherigen Erzählungsverlauf keinerlei Anhaltspunkt hat – weder ist der König ein Jude geworden noch hat er den Drachen getötet –, dann erscheint dieser Passus in V. 28 als eine schon den Abschluß der Darstellung in den Blick nehmende Ergänzung, die hier den Aufbruch des Volkes näher begründen will.

<sup>3</sup> So KOTTSIEPER (s. Anm. 1), 264, der erst mit V. 24 die redaktionelle Verknüpfung beginnen läßt.

Nach Auffassung nicht weniger Erklärer stellt die Habakukepisode (V. 33–39) eine in sich geschlossene Traditionseinheit dar, die formal den Gang der Drachenerzählung unterbricht und dieser erst nachträglich eingefügt worden ist. Literarkritisch leuchtet diese Feststellung ein, doch ist damit form- und traditionskritisch noch nicht das letzte Wort gesagt. Denn der Endredaktor, der die Habakukepisode nachweislich, wie die Formkritik noch zeigen wird, sowohl dem Aufbau wie auch der Aussageabsicht der Drachenerzählung angepaßt hat, ist nach Ausweis der für die ganze Doppelerzählung geltenden Einleitung (V. 1) ausdrücklich daran interessiert gewesen, daß die Habakukprophetie mit der in Dan 14 zu Wort kommenden Danieltradition eine kerygmatische Verbindung eingeht. Literarkritisch läßt sich daher festhalten, daß die Habakukepisode allem Anschein nach konzeptionell – neben der Aufdeckung des falschen Göttlichkeitsanspruchs bei Bel und der Errettung Daniels vor dem Tod – ein weiteres Schwerpunktthema der Doppelerzählung behandelt und in dieser Funktion ein integraler Bestandteil ihrer Endgestalt ist.

Innerhalb der Habakukepisode unterscheidet sich die doppelte Benennung Gottes in der Form „Herr, Gott“ in V. 34 f. 37 f., wo nur *θεός* den Artikel hat, von der Benennung Gottes in V. 39, wo sowohl *κύριος* wie auch *θεός* mit Artikel versehen sind. Wahrscheinlich handelt es sich bei der Benennung Gottes in V. 34 f. 37 f. um eine spätere Angleichung an die Feststellung des Endredaktors in V. 39 und den gängigen Sprachgebrauch in der Doppelerzählung in V. 6. 7. 41.<sup>4</sup> Zweimal ist sodann in der Habakukepisode von einem „Gedenken“ Gottes die Rede: einmal in dem Dankbekenntnis Daniels für die ihm von Gott gewährte Stärkung durch Habakuk (V. 38) und weiter in der die Habakukepisode abschließenden und gleichzeitig zum Folgenden überleitenden Feststellung des Endredaktors, daß Gott des Jahwetreuen gedacht habe (V. 39). Beachtet man, daß die Äußerung Daniels die Darstellung von der Überbringung der Mahlzeit unterbricht und außerdem das „Gedenken“ Gottes noch mit einer verallgemeinernden Begründung versieht, während die Feststellung des Endredaktors analog zu dem Hinweis des Autors auf den sechstägigen Aufenthalt des Jahwetreuen in der Löwengrube formuliert ist und wie diese kompositionstechnisch die Einordnung einer Szene in den Kontext vollzieht (vgl. V. 32), dann ist das Dankbekenntnis Daniels (V. 38) offensichtlich sekundär.

Die literarkritischen Beobachtungen zu Dan 14 LXX führen zu dem Schluß, daß die Doppelerzählung ihre jetzige Gestalt allem Anschein nach in zwei Stufen erreicht hat: Am Anfang stand die von ein und demselben Autor literarisch als Einheit konzipierte Doppelerzählung von Bel (V. 2–22) und dem Drachen (V. 23–32. 40–42), die ein zweiter Autor, der Endredaktor, um die Habakukepisode (V. 33–39) erweitert hat, weil er damit – offenbar in Anknüpfung an die Intention seiner Vorlage und zur Ausweitung ihrer Aktualität – die Habakukprophetie mit der Danieltradition von Dan 14 zu einer kerygmatischen Einheit

<sup>4</sup> Nach KOTTSEPER (s. Anm. 1), 273 Anm. 275 ist diese Angleichung, die der Papyrus 967 in V. 34 und 37 ausläßt, vermutlich erst im Rahmen der LXX-Überlieferung erfolgt, die zur Abfassungszeit des Papyrus 967 noch im Fluß war.

verbinden wollte (V. 1). Deutlich erkennbar haben sowohl der Autor der Doppelerzählung wie auch der Endredaktor zur Veranschaulichung ihrer Schwerpunktthemen älteres Traditionsmaterial verwendet, ohne daß man hier von einem Aufgreifen selbständiger und inhaltlich in sich geschlossener Texteinheiten sprechen könnte. Näher liegt vielmehr die Vermutung, daß der Autor der Doppelerzählung und der Endredaktor die Darstellung ihrer Schwerpunktthemen mit Hilfe des älteren Traditionsmaterials frei komponiert haben. Weiteren Aufschluß darüber vermag die Formkritik und in Verbindung mit ihr die semantische Analyse zu liefern.

## B. Beobachtungen zur Formkritik

### 1. Der Text

#### a. Die Belerzählung

Der Text der Belerzählung lautet in deutscher Übersetzung:

1 Aus der Prophetie des Habakuk, des Sohnes Jesu, aus dem Stamm Levi.  
2 Es gab einen Mann, er war Priester, sein Name war Daniel, der Sohn des Abal, ein Vertrauter des Königs von Babylon. 3 Auch gab es ein Götzenbild, Bel, das die Babylonier verehrten. Aufgewandt wurden dafür jeden Tag zwölf Artabai Feinmehl, zwei Stück Kleinvieh und sechs Metretai Öl. 4 Und der König verehrte ihn; jeden Tag pflegte der König hinzugehen und vor ihm niederzufallen. Daniel aber betete zum Herrn. 5 Da sagte der König zu Daniel: Warum fällst du nicht nieder vor Bel? Daniel aber antwortete dem König: Ich verehere niemand anderen als den Herrn, den Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat und der über alles Fleisch die Herrschaft besitzt. 6 Da sagte der König zu ihm: Ist dieser demnach kein Gott? Siehst du nicht, wieviel für ihn jeden Tag aufgewandt wird? 7 Daniel aber antworte ihm: Keineswegs! Laß dir doch von niemand etwas vormachen! Innen besteht dieser aus Ton, außen aus Bronze. Ich schwöre dir beim Herrn, dem Gott der Götter, daß dieser niemals etwas gegessen hat.

8 Da rief der König voller Zorn die Vorsteher des Heiligtums und sagte zu ihnen: Zeigt den, der die für Bel zubereiteten Speisen ißt, andernfalls werdet ihr sterben! Daniel behauptet doch tatsächlich, daß sie nicht von ihm gegessen werden. Sie aber versicherten: Bel selbst ist es, der sie zu verzehren pflegt. 9 Da sprach Daniel zu dem König: Es soll wie folgt geschehen: Wenn ich nicht beweisen kann, daß es nicht Bel ist, der diese verzehrt, will ich mit allen, die bei mir sind, sterben. 10 Es gab aber für Bel siebzig Priester; sie führten den König zu dem Götzentempel, 11 und im Beisein des Königs und Daniels wurden die Speisen hingestellt. Da sagte Daniel: Du siehst selbst, König, daß dies da steht. Nun versiegele du die Riegel des Tempels, sobald er geschlossen wird. 13 Das Wort gefiel dem König. 14

Daniel aber befahl denen, die bei ihm waren, alle aus dem Tempel hinauszutreiben, um den ganzen Tempel mit Asche auszustreuen, ohne daß es einer von draußen sehen konnte. Darauf befahl er, den Tempel mit dem Siegelring des Königs und den Siegelringen einiger hochgestellter Priester zu versiegeln. Und so geschah es.

15–17 Am nächsten Tag geschah es, daß sie (wieder) zu dem Ort kamen. Und Daniel sagte: Prüft, ob eure Siegel noch da sind, ihr Priester! Auch du, König, prüfe, ob dir etwas Ungewöhnliches auffällt! Und als sie festgestellt hatten, daß die Siegelung noch vorhanden war, entfernten sie die Siegel. 18 Sie öffneten die Türen und entdeckten, daß alles, was man hingestellt hatte, aufgebraucht war und daß die Tische leer standen. Da freute sich der König und sagte zu Daniel: Groß ist Bel, und bei ihm gibt es keinen Betrug. 19 Da lachte Daniel laut auf und sagte zu dem König: Komm her und sieh dir den Betrug der Priester an! Und Daniel fuhr fort: König, von wem sind die Fußspuren? 20 Der König antwortete: Von Männern und Frauen und kleinen Kindern. 21 Und er begab sich in das Haus, in dem die Priester sich aufhielten, und fand dort die Speisen für Bel. Daniel aber zeigte dem König die Geheimtüren, durch welche die Priester hineinzugehen pflegten, um das, was für Bel hingestellt worden war, aufzubrauchen. 22 Da ließ der König sie aus dem Belheiligtum hinausführen und übergab sie Daniel. Den Bel aber zerstörte er.

## b. Die Drachenerzählung

Der Text der um die Habakukepisode erweiterten Drachenerzählung lautet in deutscher Übersetzung:

23 Es gab an demselben Ort auch einen Drachen, den die Babylonier verehrten. 24 Und der König sagte zu Daniel: Willst du auch von diesem behaupten, daß er aus Bronze ist? Siehe: er lebt und ißt und trinkt! Falle nieder vor ihm! 25 Doch Daniel gab zur Antwort: König, gib mir die Erlaubnis, und ich werde den Drachen vernichten ohne Eisen und Stab. Der König gestattete es ihm und sagte zu ihm: Sie ist dir gegeben.

27 Daniel nahm darauf dreißig Minen Pech sowie Fett und Haare, kochte es zusammen und machte einen Kuchen daraus und warf ihn dem Drachen ins Maul. Er fraß und zerbarst. Darauf zeigte er ihn dem König mit den Worten: Ist es das, was ihr verehrt, König? 28 Da rotteten sich die vom Land her alle gegen Daniel zusammen. 30 Als der König aber sah, daß die Volksmenge sich gegen ihn zusammengerottet hatte, rief er seine Vertrauten und sagte: Ich übergebe Daniel dem Verderben. 31–32 Es gab eine Grube; in ihr wurden sieben Löwen gehalten, denen man die Verschwörer gegen den König auszuliefern pflegte. Jeden Tag wurden sie mit den Leibern zweier zum Tode Verurteilter versorgt. In diese Grube warf die Volksmenge Daniel, damit er aufgefressen und ohne Grab gelassen werde. Und Daniel blieb sechs Tage in der Grube.

33 Am sechsten Tag geschah es, daß Habakuk sich mit Brot, das er in einen Topf mit Suppe gebrockt hatte, und einem Krug Mischwein auf das Feld zu



den Erntearbeitern begab. 34 Da sagte der Engel des Herrn zu Habakuk: Das befiehlt dir Gott: Bring die Mahlzeit, die du hast, dem Daniel in die Löwengrube nach Babylon! 35 Habakuk aber antwortete: Herr, ich habe Babylon noch nie gesehen, und von der Grube weiß ich auch nicht, wo sie ist. 36 Da packte der Engel des Herrn den Habakuk bei seinem Haupthaar und setzte ihn oberhalb der Grube ab, die in Babylon ist. 37 Und Habakuk sagte zu Daniel: Steh auf und iß die Mahlzeit, die Gott dir geschickt hat! 39 Und Daniel aß. Der Engel des Herrn aber brachte Habakuk noch am selben Tag wieder dahin zurück, wo er ihn weggenommen hatte. Gott der Herr aber gedachte des Daniel.

40 Nach diesen Begebenheiten ging der König um Daniel trauernd hinaus und sah, als er sich in die Grube gebückt hatte, ihn da sitzen. 41 Da schrie der König laut auf und rief: Groß ist Gott, der Herr, und außer ihm gibt es keinen anderen! 42 Und der König ließ Daniel aus der Grube herausholen, die Urheber seines Verderbens hingegen ließ der König in die Grube werfen, vor den Augen Daniels, und sie wurden aufgefressen.

## 2. Struktur und Intention

Im Aufbau der in Dan 14 an erster Stelle stehenden Belerzählung (V. 1–22) lassen sich, am Handlungsablauf gemessen, drei gleich lange Abschnitte unterscheiden: Ausgangspunkt für das in der Erzählung dargestellte Geschehen ist im ersten Abschnitt die Aufforderung des Königs von Babylon an seinen Vertrauten Daniel, dem Bel, der Hauptgottheit der heidnischen Großmacht, in deren Herrschaftsbereich Daniel sich aufhält, die schuldige Reverenz zu erweisen, und die daraufhin von dem Jahwepriester offensiv vorgetragene Infragestellung des Göttlichkeitsanspruchs dieser Gottheit (V. 1–7). Der mit dieser Provokation des Königs von Babylon eröffnete Konflikt erreicht im zweiten Abschnitt seinen Höhepunkt, als es Daniel gelingt, den König für ein Experiment zu gewinnen, das die Wahrheit über den Göttlichkeitsanspruch des Bel herausfinden soll (V. 8–14). Mit der Aufdeckung des Betrugs der den Göttlichkeitsanspruch des Bel stützenden Priesterschaft und der auf Anordnung des Königs vollzogenen Zerstörung des Götzenbildes schließt im dritten Abschnitt die Erzählung (V. 15–22). Die Intention der Erzählung liegt offenbar nicht, wie die meisten Erklärer behaupten, in einer mit Ironie vorgetragenen Götzenpolemik, sondern in dem Aufweis des Wunders, daß Daniel im Herrschaftsbereich der heidnischen Großmacht den Göttlichkeitsanspruch des Bel mit Zustimmung des Königs in Frage stellen und als Folge seines mutigen Eintretens für Jahwe die Destruktion des Götzenbildes und die Aufhebung seines Kultes erleben darf. Gleichwohl läßt gerade dieser überaus glückliche Ausgang des Geschehens erkennen, daß hier das Wunder der Führungsmacht Jahwes offenbar nur einen Teil der Herausforderung kennzeich-

net, die Daniel als Repräsentant seines Volkes auf sich zu nehmen und mit dem Einsatz seines Lebens zu bestehen hat. Das heißt aber, daß die Belerzählung im Kontext von Dan 14 inhaltlich nur eine relative Geschlossenheit und Selbständigkeit besitzt und daß auf keinen Fall das in der Einleitung (V. 1) angekündigte Programm einer Vermittlung der Habakukprophetie schon erfüllt ist.

Im Aufbau der an zweiter Stelle folgenden Drachenerzählung empfiehlt es sich, zunächst die Darstellung ohne die Habakukepisode zu werten, weil dann ihre Zugehörigkeit zur Belerzählung als deren konzeptionelle Ergänzung besser erkennbar wird. So sind in der Drachenerzählung (V. 23–32.40–42), wiederum am Handlungsablauf gemessen, ebenfalls wie in der Belerzählung drei Abschnitte zu unterscheiden, deren erster und dritter sich in der Länge genau entsprechen. Ausgangspunkt für das dargestellte Geschehen ist im ersten Abschnitt die Daniel von dem König von Babylon gewährte Erlaubnis, einen als göttlich verehrten Drachen ohne den Einsatz von Kriegswaffen zu töten (V. 23–25). Höhepunkt des dadurch ausgelösten Konflikts ist im zweiten Abschnitt die Tötung des Drachen und die in Verbindung damit von dem Volk in Babylon geforderte Hinrichtung Daniels in der Löwengrube (V. 27–32). Mit der Auffindung des in der Löwengrube sechs Tage lang unversehrt gebliebenen Daniel durch den König von Babylon und mit dessen Glaubensbekenntnis zu der Einzigkeit und Einzigartigkeit Jahwes endet die Drachenerzählung (V. 40–42). Auch hier liegt, wie man im Vergleich mit der Belerzählung schnell erkennt, die Intention der Darstellung nicht in einer irgendwie gearteten Götzenpolemik, sondern ebenso wie schon vorher in dem Aufweis der Führungsmacht Jahwes, der in diesem Fall Daniel vor dem sicheren Tod bewahrt und ihn als Jahwezeugen trotz widriger Umstände den ihm zgedachten Untergang überleben läßt. Das heißt aber, daß sich die Bel- und die Drachenerzählung in ihrer Intention ergänzen: und zwar sowohl in der sich steigernden Herausforderung Daniels durch den Götzenkult seiner heidnischen Umgebung wie auch in der Anfeindung des Jahwezeugen bis hin zum haßerfüllten Angriff auf sein Leben, aber auch umgekehrt – und hier zeigt sich die gleiche, bis zur Unüberbietbarkeit geführte Steigerung – in dem glücklichen Überstehen auch der äußersten Heimsuchung ebenso wie in dem Wunder des Lobpreises Jahwes durch den König von Babylon. Die Doppelerzählung von Bel und dem Drachen gewinnt dadurch eine für die Durchschlagskraft ihrer Paränese nicht unwichtige eschatologische Perspektive.

Von dieser Paränese handelt die Habakukepisode, die der Doppelerzählung erst ihre volle Aussagekraft verleiht. Denn im Aufbau der Dra-

chenerzählung, wo die jetzige Anordnung der vier Abschnitte (V. 23–25.27–32.33–39.40–42) der auf Entsprechung angelegten Stilfigur des Chiasmus folgt, korrespondiert die Habakukepisode mit der Darstellung des Konflikts, in dessen Verlauf der Drache zwar getötet, aber auch Daniel in die Löwengrube geworfen und dort dem Tod ausgeliefert wird. Diesem Konflikt, der in der Doppelerzählung den Höhepunkt der Konfrontation Daniels mit dem Götzendienst in Babylon zum Ausdruck bringt, entspricht das Auftreten Habakuks am sechsten Tag auf dem Höhepunkt der Heimsuchung Daniels, um dem vom sicheren Tod Bedrohten im Zeichen des Mahles jene Stärkung zu vermitteln, die ihm das Ausharren und Überleben bis zum siebten Tag, dem Tag seiner Errettung, gewährt. Die Intention der Drachenerzählung als eines integralen Bestandteils der Doppelerzählung besteht demnach, wie es die Einleitung (V. 1) schon angedeutet hat, in der Präsentation der Habakukprophetie und ihrer Bedeutung für das Bestehen der Glaubenskrise, in die der in Babylon lebende Daniel als Jahwezeuge geraten ist.

### 3. Form und Funktion

Aus der Vielzahl der für Dan 14 vorgeschlagenen Gattungsbestimmungen hat die „weisheitliche Lehrerzählung“ als überzeugendes Erklärungsmodell die stärkste Zustimmung erfahren<sup>5</sup>. Gleichwohl ist damit die Frage nach der literarischen Eigenart der Doppelerzählung noch nicht hinreichend beantwortet. Wichtige Aspekte bedürfen noch der Klärung: so zunächst die Frage nach der für die „Lehre“ einer solchen weisheitlichen Erzählung relevanten Glaubenswahrheit und deren Reflexion, aber ebenso auch die Frage nach der dem Resultat einer solchen Reflexion angemessenen literarischen Gestalt. Schließlich kann auch eine streng historische Geschichtsdarstellung eine auf Reflexion beruhende Lehre vermitteln und muß umgekehrt nicht jede als fiktiv qualifizierte Darstellung deshalb schon als legendär und romanhaft eingestuft werden. Die für die Formbeschreibung von Dan 14 entscheidende Frage lautet daher: Was verleiht dem ohne Zweifel unhistorischen und offensichtlich fiktiven Geschehenszusammenhang der Doppelerzählung die für eine Lehraussage des wesenhaft Geschichte miteinbeziehenden Jahweglaubens ihre theologische Verbindlichkeit? Und worin liegt die Eigenart einer literarischen Darstellung beschlossen, die diesen Geschichtsbezug einer Lehraussage des Jahweglaubens angemessen zum Ausdruck bringt?

<sup>5</sup> Vgl. H. P. MÜLLER, Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt, WO 9 (1977) 77–98.



Nach Ausweis der nachexilischen Literatur des Alten Testaments kann die Antwort auf die Frage nach der Verbindlichkeit der in der Form einer „weisheitlichen Lehrerzählung“ mitgeteilten Glaubenswahrheit nur lauten: Es ist die auf eine aktuelle Herausforderung des Jahweglaubens reagierende „Auslegung“ einer als normativ angesehenen Offenbarungstradition. Träger und Vermittler dieser „Auslegung“ ist in Israel die schriftgelehrte oder theologische Weisheit gewesen, deren intensive Bemühung um die Offenbarungstradition in dem allgemein als Midraschliteratur bezeichneten Schrifttum ihren Niederschlag gefunden hat. Angesichts dieser inhaltlichen Ausrichtung an der Offenbarungstradition sollte man die literarische Gestalt dieser „Auslegung“ besser als eine „theologische“ (statt „weisheitliche“) Lehrerzählung bezeichnen. Da jedoch bei der hier gemeinten Hinwendung zur Offenbarungstradition nicht mehr der historische Ablauf der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel, sondern deren metahistorischer Aussagegehalt den Gegenstand der Reflexion gebildet hat, haben die Autoren der Midraschliteratur in ihren erzählenden Schriften zur Wahrung des für die Lehraussage wesenhaften Geschichtsbezugs die „freie parabolische Geschichtsdarstellung“ gewählt, die in einer unhistorischen, ja fiktiven, aber typologisch-symbolisch wohldurchdachten literarischen Form den Manifestationen Jahwes in Gericht und Heil einen adäquaten Ausdruck verleiht.<sup>6</sup>

Auf dem Hintergrund dieser Ausführungen gewinnt jetzt die Einleitung zu Dan 14 LXX „aus der Prophetie des Habakuk“ (V. 1) formgeschichtlich die ihr zukommende Bedeutung. Handelt es sich hier um eine Art Quellenangabe mit Bezug auf ein apokryphes, nicht mehr erhaltenes Werk der Midraschliteratur? Oder meint die „Prophetie des Habakuk“ nicht doch das kanonische Habakukbuch? In diesem Fall, für den die größere Wahrscheinlichkeit spricht, wäre die um die Habakukepisode erweiterte Doppelerzählung von Bel und dem Drachen eine im Stil der Midraschliteratur angefertigte „Auslegung“ des kanonischen Habakukbuches. Als formgeschichtlich faßbarer Vorgang ist diese Art der Aktualisierung älterer Prophetie dem Danielbuch nicht unbekannt, wie das Beispiel der Jahrwochenweissagung in Dan 9 beweist.<sup>7</sup> Daniel gelangt dort mit Hilfe der ihm vorliegenden „Bücher“ – gemeint sind Schriften des Jahweglaubens von autoritativem Rang – zu einer theolo-

<sup>6</sup> Zur Exemplifizierung dieses Sachverhalts vgl. E. HAAG, Studien zum Buche Judith (TThSt 16), Trier 1963; DERS., Das Buch Judit (GS 15), Düsseldorf 1995.

<sup>7</sup> Vgl. H. RIGGER, Siebzig Siebener. Die „Jahrwochenprophetie“ in Daniel 9 (TThSt 57), Trier 1997.

gisch bedeutsamen Einsicht, die sich auf die Zeit der Vollendung der Trümmer Jerusalems bezieht und die sich in Dan 9 als „Auslegung“ der Prophetie des Jeremia präsentiert.

Für die Formbeschreibung von Dan 14 ergibt sich aus dem Gesagten, daß hier Autoren aus der schriftgelehrten oder theologischen Weisheit in Israel die in der Doppelerzählung von Bel und dem Drachen enthaltene Danieltradition mit einer „Auslegung“ des kanonischen Habakukbuches in Verbindung gebracht und zu einer „Lehre“ entwickelt haben, für die sich als das ihr angemessene literarische Gewand die „freie parabolische Geschichtsdarstellung“ erwies, die nicht die empirische Geschichte zum Gegenstand hat, sondern in literarisch freier Darstellung und idealer Ausprägung jene Kräfte und Mächte sichtbar macht, die ihrerseits die empirische Geschichte bestimmen. Die hierbei vorgelegte „Lehre“ hatte die Funktion, angesichts einer aktuellen Herausforderung des Jahweglaubens in „Babylon“ den Jahwetreuen Aufklärung über das Götzenunwesen im heidnischen Staat und Glaubensstärkung in der Bedrängnis zu vermitteln und auf diese Weise ihnen zum „Überleben“ als Jahwezeugen zu verhelfen.

## II. Daniel 14: Theologische Aussage

### A. Semantische Analyse

Die Doppelerzählung von Bel und dem Drachen beginnt in Dan 14 LXX mit den Worten: „Aus der Prophetie des Habakuk, des Sohnes Jesu, aus dem Stamm Levi“ (V. 1). Wenn, was die Untersuchung der literarischen Gestalt von Dan 14 LXX deutlich gemacht hat, die Doppelerzählung mitsamt der Habakukepisode eine konzeptionelle Einheit darstellt und wenn, was die Formdiskussion mit hoher Wahrscheinlichkeit aufgezeigt hat, die hier angesprochene Habakukprophetie identisch mit dem kanonischen Habakukbuch ist, von dem die Doppelerzählung eine midraschartige „Auslegung“ bietet, dann stellt sich die Frage, aus welchem Grund und mit welcher Absicht der Endredaktor die hier in der Einleitung angedeutete Verbindung der Habakukprophetie mit der Danieltradition vorgenommen hat. Angeregt hat ihn dazu, wie es scheint, der auf der historischen Fiktion des Danielbuches beruhende Umstand, daß Daniel und Habakuk Zeitgenossen gewesen sind und daß beide, ausgehend von der Situation ihres Aufenthaltsortes – der eine in Mesopotamien, der andere in Jerusalem und Juda –, die ihrem Volk zum Schicksal gewordene Exilsmacht Babylon und deren Rolle innerhalb der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes dargestellt und bewertet haben. Daß sie dies jedoch mit unterschiedlichem Akzent

getan haben, macht den eigentlichen Grund für die Rezeption der Habakukprophetie und deren Integration in die Darstellung von Dan 14 aus. Ging es, kurz gesagt, im Danielbuch um die Glaubensprüfung des Jahwetreuen – dargestellt am Beispiel Daniels und seiner drei Freunde – im Herrschaftsbereich der sowohl als Strafwerkzeug Jahwes wie auch als Anwalt des Antijahwe auftretenden Exilsmacht, so im Habakukbuch um die in der Drangsal durchgehaltene Glaubenstreue des Gerechten (Hab 2, 4) und damit um seine Glaubensbewährung. Angesichts der hier deutlich erkennbaren Schwerpunktverlagerung in der Darstellung und Bewertung der für Israel eschatologisch relevanten Heimsuchung, nämlich als Läuterungsgericht zur Vorbereitung auf den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Jahwes, versteht man, daß die Rezeption der Habakukprophetie und deren Integration in die Darstellung von Dan 14 sich in dem Augenblick anbot, als der von Daniel visionär angekündigte Angriff des Antijahwe auf Jerusalem und den Tempel in der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. tatsächlich stattgefunden hatte, ohne daß es in Verbindung damit auch schon zu der erwarteten Vollendung gekommen wäre. Auf dem Hintergrund dieser die Nachgeschichte des kanonischen Danielbuches lebhaft bewegenden Glaubenserfahrung hat der Endredaktor der Doppelerzählung die Habakukprophetie aufgegriffen und deren Kerygma – selbstverständlich in einer der freien parabolischen Darstellung seiner Vorlage angemessenen literarischen Gestalt<sup>8</sup> – mit der in Dan 14 enthaltenen Danieltradition vereint. Diesen Zustand der Fortschreibung von Dan 14 hat offenbar der einleitende Hinweis auf die „Auslegung“ der Habakukprophetie (V. 1) im Blick.

Der Intention dieser „Auslegung“ entspricht auch die in der Einleitung mitgeteilte Herkunft des Propheten Habakuk aus dem Priesterstamm Levi (V. 1), über die das kanonische Habakukbuch selbst keinerlei Angaben macht. Allem Anschein nach ist diese Mitteilung über die Herkunft des Propheten in Abstimmung mit den weiteren Angaben in V. 2 über Daniel als Jahwepriester und Sohn des Abal sowie als Vertrauten des Königs von Babylon zu interpretieren. Ruft man sich in Erinnerung, daß im Danielbuch der Held keine historische Gestalt, sondern eine von der schriftgelehrten oder theologischen Weisheit in Israel frei geschaffene Symbolfigur ist, deren literarische Laufbahn in Anpas-

<sup>8</sup> Zur Habakukepisode der Doppelerzählung (V. 33–39) existiert eine Parallele in VitProph 12, 4–8, deren Abhängigkeitsverhältnis zu Dan 14 kontrovers diskutiert wird. Vgl. A. M. SCHWEMER, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum I–II, Tübingen 1995–96; DIES., Vitae Prophetarum (JSHRZ I), Gütersloh 1997.

sung an das Wachstum des Buches vom deportierten jüdischen Pagen über den Obersten aller Weisen Babylons und aller Satrapen des Perserreichs bis hin zum Jahwepropheten und Apokalyptiker reicht, dann überrascht es nicht, daß in einem der Nachgeschichte des kanonischen Danielbuches zugeordneten Text der Held auch einmal den Rang eines Jahwepriesters einnehmen kann, wenn dies der Intention des Autors entspricht.<sup>9</sup> Mit gutem Grund darf man daher das Jahwepriestertum Daniels und die Würde des Helden als eines Vertrauten des Königs von Babylon als eine Anspielung auf die „Freundschaft“ der hasmonäischen Hohenpriester Jonathan (1 Makk 10, 16–20) und Simeon (1 Makk 13, 36) mit den Seleukiden verstehen. Während diese Hohenpriester jedoch ihre Position am Königshof klug und berechnend für ihre Machtpolitik einzusetzen wußten, bewegt sich die Aktivität Daniels als Vertrauter des Königs von Babylon ausschließlich auf dem Gebiet der ihm kraft seines Amtes zufallenden Pflicht:<sup>10</sup> nämlich der Weitergabe und Vermittlung der Gotteserkenntnis, in diesem Fall an einen heidnischen Machthaber! Von Wichtigkeit ist daher der Umstand, daß dieser Machthaber keinen historischen Namen trägt, sondern nur als König von Babylon auftritt, was im Danielbuch heißt: als Repräsentant des „Hauptes“ (vgl. Dan 2, 38) jener heidnischen Weltherrschaft, deren Licht- und Schattenseiten der Jahwetreue bei seinem Aufenthalt in Babylon erfährt (vgl. Dan 2–5). Auf die mit dieser Vorstellung angesprochene Situation des „Exils“ weist hier allem Anschein nach auch die Bezeichnung Daniels als „Sohn des Abal“ hin, wenn man „Abal“ als Infinitiv der hebräischen Wurzel *'ābal* „trauern“ versteht und dieser Wortbildung entsprechend in Daniel einen „Sohn der Trauer“ erblickt: als einen Repräsentanten nämlich des auf den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Jahwes harrenden Israel im Exil.<sup>11</sup> Als Jahwepriester und enger Vertrauter des Königs von Babylon verkörpert Daniel so mit seinem an dem „Leviten“ Habakuk orientierten Zeugnis der ungebrochenen Glaubenstreue deutlich eine auf Ausstrahlung des Jahweglau-

<sup>9</sup> Zur Deutung des Priestertums bei Daniel ist daher die Annahme einer möglicherweise im Hintergrund stehenden Tradition von einem babylonischen Urweisen (so KOTTSIEPER, s. Anm. 1, 251 f.) wenig hilfreich, weil abgesehen von der hier nicht vorhandenen Eindeutigkeit der angesprochenen Tradition, grundsätzlich zuerst die Frage nach der literarischen Eigenart des Textes gestellt werden muß.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu E. HAAG, Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2. Historische und theologische Aspekte des Priestertums im AT, TThZ 107 (1998) 25–44.

<sup>11</sup> So KOTTSIEPER (s. Anm. 1), 264. Zur „Trauer“ des im Läuterungsgericht seines Gottes gedemütigten Volkes vgl. Jes 57, 18; 61, 2f.; Jer 14, 3; Kgl 1, 4; 2, 8; 5, 15; 1 Makk 1, 25.27.39.

bens ausgerichtete Gegenposition zu der auf Assimilation bedachten Machtpolitik der hasmonäischen Hohenpriester.

Parallel zu den Angaben über Daniel, den Jahwepriester und Vertrauten des Königs von Babylon, erwähnt die Doppelerzählung die Existenz einer abfällig als „Götzenbild“ bezeichneten Statue des Bel (V. 3). Historisch ist Bel (akk. *bēlum* „Herr“) der auch im Alten Testament belegte (Jes 46, 1; Jer 50, 2; 51, 44; Bar 6, 40) Hoheitstitel Marduks, des Stadtgottes von Babylon, gewesen. Im Kontext der Doppelerzählung ist Bel jedoch als „Herr“ der Exilsmacht Babylon der Widerpart Jahwes. Der Hinweis auf Bel, dessen Göttlichkeitsanspruch die Menge der für ihn täglich aufgewandten Opfergaben illustriert, erinnert daher an die Einleitung des Danielbuches, wo es heißt, daß im dritten Jahr der Königsherrschaft Jojakims der König von Babylon Nebukadnezar nach Jerusalem kam und den König von Juda samt einem Teil der Kultgeräte aus dem Tempel in das Land Schinar verschleppte, das Haus seines Gottes (Dan 1, 1–2). Angesagt ist mit dieser ungewöhnlichen Zielangabe, die das historische Exil Israels transparent für einen metahistorischen Sachverhalt macht, daß nämlich Israel während des ihm auferlegten „großen Exils“ im Lande Schinar der Herrschaftsausübung und dem Machtgebaren jenes Weltheidentums ausgeliefert ist, das nach Ausweis der biblischen Urgeschichte in Schinar seinen Anfang genommen (Gen 10, 10), sodann in die Geschichte hinein den Sündenfall (Gen 3, 1–7) fortgesetzt hat (Gen 11, 1–9) und deshalb von der eschatologischen Prophetie als Gegenpol des auf Zion manifestierten Königtums Jahwes dargestellt worden ist (Sach 5, 5–11). Auf dem Hintergrund dieser das Danielbuch programmatisch eröffnenden Anfangsdarstellung<sup>12</sup> weist in der Exposition der Doppelerzählung die Parallelität der Nachrichten über Daniel als Jahwepriester und über das Götzenbild des Bel darauf hin, daß der Autor die metahistorische Polarität von Zion und Babylon im Blick gehabt und sie als den Wurzelgrund für den sich jetzt anbahnenden Glaubenskonflikt aufgefaßt hat.

Der in der Parallelisierung der Angaben über Daniel und das Götzenbild des Bel sowie über die Belverehrung des Königs von Babylon und die Jahweanbetung Daniels angedeutete Konflikt (V. 3 f.) kommt zum Ausbruch, als der König direkt an Daniel die Frage richtet, warum er sich vor Bel niederwerfe und ihn als Gott anerkenne, und Daniel freimütig bekennt, daß er keinen anderen Gott als Jahwe verehere, den Schöpfer

<sup>12</sup> Zur Begründung vgl. E. HAAG, Israels Exil im Lande Schinar. Beobachtungen zu Dan 1, 1–2, in: Christlicher Glaube und säkulares Denken (FS Theologische Fakultät Trier), Trier 2000, 41–54.





des Himmels und der Erde und Herrn über alles Geschaffene (V. 5). Aufschlußreich ist hier die Terminologie, die bei der Kennzeichnung der jeweiligen Gottesverehrung zwischen dem „Sichniederwerfen“ (προσκυνεῖν) des Königs vor Bel und dem „Beten“ (προσεύχεσθαι) Daniels zu Jahwe unterscheidet. Während das Sichniederwerfen allgemein die Hochschätzung von Göttern und Menschen umschreibt, gilt die Anrufung im Gebet ausschließlich Jahwe; denn er ist für Daniel der eigentliche „Herr“, wie es die griechische Wiedergabe des Jahwenamens treffend zum Ausdruck bringt.<sup>13</sup> Als nun der König, der aus der Antwort Daniels die Leugnung der Göttlichkeit Bels herausgehört hat, zur Rechtfertigung des Staatskultes auf den immensen Opferkonsum dieses Gottes verweist (V. 6), schwört Daniel bei „Jahwe, dem Gott aller Götter“, daß Bel, der nur aus Lehm und totem Metall bestehe, niemals die ihm dargebrachten Opfergaben auch nur angerührt habe (V. 7). Zornentbrannt bestellt darauf der König die Vorsteher des Belheiligtums zu sich und fordert sie unter Androhung der Todesstrafe auf, ihm unverzüglich den zu benennen, der die Bel dargebrachten Opfergaben annehme und verzehre (V. 8). Daniel beharrt jedoch auf seinem Zweifel an der Göttlichkeit Bels mit der feierlichen Erklärung, daß er dann, falls er nicht nachweisen könne, daß es nicht Bel sei, der die Opfergaben aufesse, bereit sei, mit seinem Anhang zu sterben (V. 9). Der hier dargestellte Disput zwischen dem König von Babylon und den Hauptverantwortlichen der Belpriesterschaft einerseits sowie Daniel und seinem (absichtlich im Hintergrund verbleibenden) Anhang andererseits läßt deutlich zwei einander diametral entgegengesetzte, aber für die Konfrontation des Jahweglaubens mit dem Heidentum der Exilsmacht charakteristische Auffassungen hervortreten: einmal die von dem König von Babylon vertretene Ideologie von der sich in dem Göttlichkeitsanspruch Bels Ausdruck verschaffenden Selbstverabsolutierung des Staates und sodann die von Daniel im Glau-

<sup>13</sup> Mit feinem Gespür für die Wortwahl der Darstellung sagt KOTTSIEPER (s. Anm. 1): „So besteht die Verehrung des Bildes durch den König darin, daß er jeden Tag zu ihm kommt und sich vor ihm niederwirft. Daniel aber betet zu Jahwe. Mit dieser Wortwahl will der Erzähler den Unterschied zwischen der heidnischen Religion und dem jüdischen Glauben deutlich machen. An Jahwe, den wirkmächtigen Gott (V. 5), kann man sich direkt im Gebet wenden, der Verehrer des Kultbildes muß zuerst zu diesem kommen, und es bleibt ihm dort nur die Proskynese vor dem toten Götzenbild. Dies ist natürlich keine generelle Absage an den Kult, der auch Bestandteil der Verehrung Jahwes war, sondern ein polemischer Angriff auf die babylonische Religiosität, die auf eine Verehrung lebloser Bilder reduziert wird“ (276 f.). KOTTSIEPER fügt in der Anmerkung hinzu: „Natürlich beteten auch die Verehrer babylonischer Götter zu diesen“ (277, Anm. 293).

ben an den Gott der Offenbarung vorgetragene Entmythologisierung aller Anstrengungen zur Vergötzung der politischen Macht.

Die Maßnahmen Daniels zur Aufdeckung des Betrugs der Belpriesterschaft – die rigorose Entfernung aller Verdächtigen aus dem Innern des Tempels, die Bestreuung des Bodens mit Asche zum Festhalten möglicher Spuren und die Versiegelung der Tempelpforten mit den Ringen des Königs und der Vorsteher des Heiligtums – lassen einen Plan erkennen, der nicht nur die vorgetäuschte Lebendigkeit Bels als Ohnmacht und Nichtigkeit erweisen, sondern gleichzeitig auch das Handeln der Hauptverantwortlichen als Lug und Trug entlarven soll (V. 10–14). Die Durchführung dieses Planes in Verbindung mit der Bloßstellung der religiös verrotteten, ideologisch jedoch höchst gefährlichen Belpriesterschaft führt bei dem König zu der überraschenden Reaktion, daß er sich durch die Zerstörung der Belstatue offiziell von deren Kult distanziert und darüber hinaus Daniel zum Vollstrecker des Strafgerichts an den Betrügern bestimmt (V. 15–22). Die Annahme, daß der Autor bei dieser Darstellung Erinnerungen an Xerxes I. verarbeitet hat, genauer gesagt: an dessen Vorgehen gegen die Mardukpriesterschaft und an die Beseitigung der Statue dieses Gottes im Jahre 482 v. Chr.,<sup>14</sup> ist, soweit dies die Bildhälfte der Darstellung betrifft, nicht von der Hand zu weisen. Der parabolische Charakter der Darstellung steht jedoch einer historischen Interpretation des Geschehens grundsätzlich im Weg. Im Kontext der Doppelerzählung hat die Zerstörung der Belstatue durch den König von Babylon persönlich vielmehr einen metahistorischen Sachverhalt im Blick: die Entmythologisierung der im Staatskult des Bel sich selbst vergötzenden heidnischen Großmacht als ersten Schritt auf dem Weg zur Anerkennung Jahwes, des Gottes Israels, und gleichzeitig als Aufforderung an alle Jahwetreuen, im Herrschaftsbereich der Exilsmacht mutig ihren Jahweglauben zu bekennen.

In offenbar beabsichtigter Parallelität zu dem Auftakt der Belerzählung und mit dem ausdrücklichen Hinweis auf denselben Ort des Geschehens beginnt die Drachenerzählung mit der Nachricht von der Existenz eines weiteren Götzen, diesmal eines als göttlichen verehrten Drachen (V. 23). Die Nachricht hat Anlaß zu religionshistorischen Erklärungsversuchen gegeben, die sich auf Drachen- und Schlangenkulte im alten Babylon und Ägypten beziehen.<sup>15</sup> Grundsätzlich ist jedoch hier bei der Inter-

<sup>14</sup> Vgl. KOTTSIEPER (s. Anm. 1), 283 f.

<sup>15</sup> Wenn WYSNY mir in diesem Zusammenhang unterstellt, ich hätte in meinem Danielkommentar einen Schlangenkult in Babylon behauptet (155 Anm. 3), dann hat er mich offenbar mißverstanden. Vgl. E. HAAG, Daniel (NEB), Würzburg 1993, 94.

pretation zu beachten, daß der Autor der Doppelerzählung, der die Götterkulte seiner Zeit sicher nicht unbeeindruckt wahrgenommen hat, auf keinen Fall die Wiedergabe religionshistorischer Praktiken beabsichtigt hat. Vielmehr hat ihn offensichtlich bei der Einführung des Drachen ein metahistorischer Sachverhalt beschäftigt, den er literarisch in freier parabolischer Darstellung angemessen zum Ausdruck gebracht hat.

Nicht ohne Grund hat der Autor daher zur Kennzeichnung des Götzen das dem Mythos entlehnte Bild eines Drachen (δράκων) und nicht das zoologische einer Schlange gewählt. Jedenfalls bezeichnet in der LXX der Begriff „Drache“ das Chaosungeheuer Tannin, das als Widersacher des Schöpfergottes auftritt (Ijob 7, 12) und das in Verbindung mit dem anderen Chaosungeheuer Leviathan die widergöttliche Behinderung der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel in Ägypten (Ps 74, 13f.) und allgemein im Leben des Jahwetreuen (Ps 91, 13) bildhaft umschreibt. In der Apokalyptik kennzeichnet der Drache die hinter den Weltreichen wirkende Macht des Bösen, die Jahwe als letztes Hindernis auf dem Weg zur Aufrichtung seiner ewigen Königsherrschaft vernichtet (Jes 27, 1). Überall hat der Drache hier als Symboltier die Funktion, den metahistorischen Hintergrund des Widerstandes gegen Jahwe und seine heilsgeschichtliche Offenbarung bildhaft hervortreten zu lassen. Ähnlich verhält es sich offenbar auch in Dan 14 mit dem Drachen, den man in Babylon, dem Gegenpol der auf Zion manifestierten Königsherrschaft Jahwes, als Gott verehrt. In Weiterführung und Ergänzung zu dem in Bel verkörperten Absolutheitsanspruch der heidnischen Großmacht repräsentiert deshalb der Drache hier die in der Aggressivität und Brutalität Babylons sich Ausdruck verschaffende Macht des Bösen, deren „Lebendigkeit“ bei der Ausrottung ganzer Völker in Wahrheit die Unheilmacht des Todes offenbart.

Als daher der König im Hinblick auf den Drachen und gleichzeitig in Anknüpfung an seinen Versuch zur Aufrechterhaltung des Göttlichkeitsanspruches von Bel die trotzige Behauptung wagt, daß dieser Gott auf jeden Fall lebe, und deshalb an Daniel die Aufforderung richtet, sich ohne Vorbehalt vor ihm niederzuwerfen (V. 24), erreicht die Konfrontation des Jahwepriesters mit dem Herrschaftsgebaren der heidnischen Großmacht ihren Höhepunkt: Daniel soll dem von ihm als Ausdruck der Macht des Bösen erkannten Drachen göttliche Verehrung entgegenbringen! Der Unverblümtheit dieser Aufforderung entsprechend fällt die Antwort des Jahwezeugen aus: Er will mit Erlaubnis des Königs von Babylon den Drachen vernichten (V. 28)! Offenbar ist Daniel der Auffassung, daß in dem Augenblick, in dem Babylon bei der Konfrontation mit dem Jahweglauben die Dämonie seines religiös verbrämten Absolutheitsanspruches offenbart, kompromißlos Widerstand

geboden ist, um die Götter der heidnischen Großmacht in ihrer wesenhaften Nichtigkeit zu demaskieren.

Allerdings will Daniel den Drachen nicht mit „Eisen“ und „Stab“ vernichten (V. 25). Versteht man „Eisen“ hier als Umschreibung für das „Schwert“ (Ijob 5, 20; 15, 23; 39, 22) und „Stab“ als Bezeichnung für den „Stock“, der zum Dreinschlagen dient (Ex 21, 20; Jes 10, 15.24), dann will Daniel mit der als Hendiadys zu verstehenden Stilfigur sagen, daß er für die Vernichtung des Drachen keine Kriegswaffen braucht. Der Umstand, daß der König zu dem Vorhaben Daniels ausdrücklich seine Erlaubnis gibt, garantiert vordergründig den ungestörten Ablauf des Experiments, hintergründig weist die Erlaubnis jedoch schon auf die Annäherung des Herrschers an das Bekenntnis zu Jahwe hin.

Die kuchenartig geformte Masse, die Daniel dem Drachen zu fressen gibt, besteht aus Pech, Fett und Haaren (V. 27), einer höchst seltsamen Mischung, deren Deutung einige Fragen aufwirft: Soll man die Darstellung des Autors auf einen Übersetzungsfehler der LXX zurückführen<sup>16</sup> oder einfach in ihr „ein verblüffendes Element aus der weisheitlichen Trickkiste Daniels“<sup>17</sup> erblicken? Der parabolischen Darstellung der Erzählung wird man wohl am ehesten gerecht, wenn man das in Fett und Haare als Köder eingearbeitete Pech als ein sonst mit Schwefel (Jes 34, 9) oder anderen Brennstoffen (Dan 3, 46) verstärktes Mittel der Vernichtung ansieht, das dem Drachen ein schändliches Ende<sup>18</sup> bereiten soll. So kommt es, daß der Drache, nachdem er voller Gier die seltsame Mischung verschlungen hat, zerbricht und so das den Widersachern Jahwes zugedachte Strafergericht (Jes 51, 9) erleidet. Mit Ironie und Sarkasmus kann Daniel daher anschließend den König auf den Kadaver verweisen und sagen: „Ist es das, König, was ihr verehrt“ (V. 27)?

Als sich darauf das Volk des Landes gegen Daniel erhebt, beschließt der König im Einvernehmen mit seinen Vertrauten, den innenpolitisch inzwischen zum Staatsfeind gewordenen Jahwepriester dem Volk auszuliefern. Das Volk aber, das in Daniel den Hauptverantwortlichen für die das Selbstverständnis Babylons erschütternden Experimente erkannt hat, wirft den zum Tode Verurteilten in die aus dem Danielbuch als Hinrichtungsstätte bekannte Löwengrube (vgl. Dan 6, 8), damit dort sein Leib von den Raubtieren aufgeessen und sein Andenken ausgelöscht werde (V. 31–32). Und Daniel blieb, wie die Erzählung ausdrücklich vermerkt, sechs Tage lang in der Löwengrube.

<sup>16</sup> So KOTTSIEPER (s. Anm. 1), 266.

<sup>17</sup> So WYSNY (s. Anm. 1), 259.

<sup>18</sup> Die gleiche Aussageabsicht bestimmt in 2 Makk 9 die Darstellung von dem Gottesgericht an Antiochos IV. und in Apg 1, 18 von dem Ende des Judas.

Was bedeutet es aber, daß Daniel sechs Tage lang in der Löwengrube, allem Anschein nach unbehelligt von den Raubtieren, ausharrt und nach Ablauf dieser Zeit – Th spricht von dem „siebten Tag“ (V. 40) – die Errettung aus seiner Todesnot erfährt? In Anbetracht des Fehlens weiterer Datierungen in der Doppelerzählung und der Tatsache, daß weder die Raubtiere noch Hunger und Durst dem zum Tode Verurteilten einen so langen Aufenthalt in der Löwengrube gestattet hätten, ist hier die Zeit von sechs Tagen offensichtlich als ein von dem Autor mit Absicht eingesetztes Ausdrucksmittel seiner parabolischen Darstellung zu werten. Das heißt, daß der sechstägige Aufenthalt Daniels in der Löwengrube nicht historisch-chronologisch, sondern metahistorisch-symbolisch, in diesem Fall mit Hilfe des biblischen Wochenschemas erklärt werden muß.

Ausgangspunkt für die Klärung des hier anstehenden Problems ist das Aufkommen des Wochenschemas in Israel und die Kenntnis seiner Bedeutung für die Eschatologie.<sup>19</sup> Nach Ausweis der Ruhetagsvorschrift im Privilegrecht Jahwes (Ex 34, 21) ist nämlich die für den Jahweglauben charakteristische Zeiteinheit der Siebentagewoche nicht wie der Wechsel von Tag und Nacht und die Monatszählung im Jahr von dem Kreislauf der Natur und den sie beherrschenden Sternbewegungen abgeleitet; als konstitutiv für die Einführung der Siebentagewoche mit ihrem Spannungsverhältnis von sechs Tagen Arbeitsbelastung und einem abschließenden Feiertag erwies sich vielmehr für Israel die in Erinnerung an die Herausführung des Volkes aus Ägypten vorgenommene Ausgestaltung des Pascharitus zu einem siebentägigen Mazzotfest (Ex 34, 18) und der in der Konfrontation mit der Religion Kanaans gereifte Glaube, daß einzig und allein Jahwe, dessen Offenbarungsanspruch und Handeln in Heil und Gericht das Leben seines Volkes bestimmte, ihm auch die Erfüllung seines Arbeitens und die Vollendung seines Daseins in einer Weise zu ermöglichen imstande war, die alle Macht Baals in der Natur wesenhaft überstieg. Der Einprägung dieser Glaubensüberzeugung war – in Weiterführung des Anliegens der Mazzotwoche – die bald auf das ganze Jahr ausgedehnte Zeiteinheit der Siebentagewoche mit der Einrichtung des Siebten Tages auf ihrem Höhepunkt geweiht. Die Einrichtung des Siebten Tages hat dabei allmählich, wie das Sabbatgebot des Dekalogs verrät, eine für die Eschatologie des Jahweglaubens aufschlußreiche Entwicklung erlebt. Während die Deuteronomiumfassung des Sabbatgebots, die erstmals im Alten Testament die bis dahin getrennt auftretenden Begriffe Sabbat und Siebter Tag

<sup>19</sup> Zur Darstellung und Begründung dieses Sachverhalts vgl. E. HAAG, Vom Sabbat zum Sonntag. Eine bibeltheologische Studie (TThSt 52), Trier 1991.



ausdrücklich zur Kennzeichnung ein und derselben Einrichtung verbindet, den Feiertag noch im Rückgriff auf die Ruhetagsvorschrift im Privilegrecht Jahwes (Ex 34, 21) mit der Herausführung Israels aus Ägypten begründet (Dtn 5, 12–17), sieht die Exodusfassung des Sabbatgebots aufgrund ihrer Parallelisierung der Arbeit des Menschen mit dem Schöpferwirken Gottes – in Anlehnung an die Darstellung der Priesterschrift (Gen 2, 1–3) – das Urbild des Sabbats in der Ruhe Gottes nach der Vollendung seines Schöpfungswerkes (Ex 20, 8–11). Die Sabbatobservanz Israels erhielt dadurch einen eschatologischen Charakter, insofern jetzt die Feiertagsbegehung transparent für ein Handeln Gottes gemacht wurde, das einmal die ganze Schöpfung vollenden wird. Im Horizont dieser vom israelitischen Wochenschema geprägten Eschatologie erscheint dann der sechs Tage währende Aufenthalt Daniels in der Löwengrube und das Überleben des zum Tode Verurteilten bis zu seiner Errettung am siebten Tag als ein Gleichnis für die Führung des Jahwetreuen durch Gott bis hin zu seiner Vollendung in der ewigen Königsherrschaft Jahwes.<sup>20</sup>

Die Problematik der Habakukepisode (V. 33–39) – das unvermittelte Auftreten des Propheten und die seltsame Art seiner Kontaktaufnahme mit Daniel – stellt hier die Exegese vor Fragen von grundsätzlicher Bedeutung: Warum hat der Endredaktor ausgerechnet diese Form einer Hilfsaktion gewählt, in der Habakuk nicht nur die einem Propheten als solchen kaum anstehende Tätigkeit der Verköstigung von Erntearbeitern übernimmt, sondern auch zur Überbringung einer für die Erntearbeiter in Judäa bestimmten Mahlzeit nach Babylon entrückt wird, wo man für Daniel gewiß auch etwas zum Essen und Trinken hätte herbeischaffen können? Und warum kommt diese Hilfsaktion erst am sechsten Tag zustande, nachdem Daniel schon fast eine ganze Woche lang Hunger und Durst gelitten hat?

Welchen Sinn, formal betrachtet, die Entrückung Habakuks nach Babylon zu Daniel in der Löwengrube hat, erkennt man leicht bei einem

<sup>20</sup> Die Eigenart dieser parabolischen Darstellung und ihre Zuordnung zu metahistorischen Sachverhalten hat WYSNY (s. Anm. 1) gründlich mißverstanden, wenn er meint, daß sich in dem sechstägigen Aufenthalt Daniels in der Löwengrube „der unterhaltsame Charakter der Geschichte (wie zuvor in VV. 1–22 durch die Kriminalerzählung“ offenbare (268). Mit Allegorese verwechselt KOTTSIEPER (s. Anm. 1) die parabolische Darstellung in Dan 14, wenn er zwar richtig feststellt, daß die sechs Tage Daniels in der Löwengrube mehr als eine nur zufällig gewählte Zeitspanne sind, aber dann fortfährt: „Mit ihr will der Erzähler auf die sechs Jahrzehnte anspielen, die die erste Gola unter babylonischer Herrschaft lebte, bis sich 539 v. Chr. ihr Geschick durch die Eroberung Babylons durch Kyros I. wendete“ (268).

Vergleich mit der Entrückung des Propheten Ezechiel von Babylon nach Jerusalem (Ez 8, 3), einer Aktion, die offenbar der Darstellung in Dan 14 als Vorbild gedient hat. Wie nämlich dort die Unmittelbarkeit der von Gott gelenkten Kontaktaufnahme Ezechiels mit dem Götzenkult im Tempel von Jerusalem dem Wirken des Propheten unter den Exulanten eine neue Offenbarungsperspektive verlieh (vgl. Ez 8–11), so verschafft hier die von dem Engel Jahwes durchgeführte Entrückung Habakuks nach Babylon dessen Prophetie eine bis dahin unbekannte Aktualität. Das Wort Habakuks, daß er Babylon noch nie gesehen habe und auch nicht wisse, wo die Löwengrube als Ort der Drangsal für den Jahwetreuen sei (V. 35), bestätigt diese Deutung. Der Umstand, daß die Kontaktaufnahme Habakuks mit Daniel im Zeichen der Überbringung einer Mahlzeit geschieht, die der Prophet selbst für die Erntearbeiter zubereitet hat, weist auf den Inhalt der Aktion hin, die offenbar die Lebenserhaltung und die Stärkung des vom Tod bedrohten Jahwetreuen zum Ziel hat. Beachtet man jedoch, daß im Alten Testament das Erntegeschehen als Bild oft zur Umschreibung der Abrechnung Jahwes mit seinen Widersachern dient (Jes 17, 5; 27, 12; 63, 1–6; Jer 25, 30; Joel 4, 13) und daß Daniel hier die gleiche Mahlzeit wie die Erntearbeiter in Judäa erhält, und zwar auf dem Höhepunkt seiner Drangsal am sechsten Tag, dann erscheint die Aktion des Propheten unverkennbar in einem eschatologischen Licht. Für die Auslegung und das Verständnis der Habakukepisode besagt dies aber, daß die in dem kanonischen Prophetenbuch enthaltene Botschaft von dem Überleben des Gerechten in der Drangsal aufgrund seiner durchgehaltenen Glaubenstreue (Hab 2, 4) grundsätzlich für alle Jahwetreuen gilt, die leidgeprüft, aber unbeirrt in ihrem Bekenntnis zu Jahwe den Anbruch seiner ewigen Königsherrschaft erwarten.

Mit der Feststellung, daß Jahwe des Daniel gedachte (V. 39), weist der Endredaktor auf die unmittelbar bevorstehende Errettung des Jahwetreuen hin. „Gedenken“ mit Jahwe als Subjekt meint, daß Gott sich im Horizont seiner Schöpfungs- und Geschichtsplanung manifestiert, sei es als Retter seiner Auserwählten oder sei es als Richter über die Sünder. Im vorliegenden Fall kommt zu der Ambivalenz der Manifestation Jahwes in Heil und Gericht noch das aus der Tradition bekannte Motiv der Hinwendung des gottesfürchtigen Heiden zu dem Gott Israels hinzu, und zwar als Reaktion auf die Manifestation Jahwes als Retter seiner Auserwählten. Weil in diesem Fall die Manifestation Jahwes nicht im Rahmen einer die Weltöffentlichkeit erschütternden Katastrophe Babylons erfolgt, sondern als Wunder der Führung Gottes im Schicksal eines einzelnen Jahwetreuen, eignet dem Offenbarungshandeln Jahwes hier deutlich der Charakter des Verborgenen. Denn trotz der feierlichen Ankündigung des „Gedenkens“ Jahwes wird die Erret-

tung Daniels als Vorgang – etwa durch das Auftreten eines Engels (vgl. Dan 3, 25) – mit keinem Wort erwähnt. Statt dessen wird ausschließlich das Ergebnis des Eingreifens Gottes mitgeteilt: das Da-Sitzen des offensichtlich von den Löwen unbehelligt gebliebenen Daniel in seinem Verlies (V. 40). Gleichwohl ist es dieser unspektakuläre Befund, der den König laut aufschreien und in einem Lobpreis auf die Einzigkeit und Einzigartigkeit Jahwes ausbrechen läßt (V. 41). Die gleiche Aussageabsicht des Autors bestimmt auch den Abschluß seiner Darstellung, wo der mittlerweile zur Anerkennung Jahwes gelangte König Daniel aus der Löwengrube herausholen und die Widersacher des Jahwetreuen vor dessen Augen den Raubtieren vorwerfen läßt (V. 42). Auch hier steht die Auffassung von der Verborgenheit Jahwes im Hintergrund der Darstellung, insofern die Reaktion des Königs als die Konsequenz seines Glaubens an das Rettertum Gottes und nicht als Maßnahme eines politisch motivierten Kalküls erfolgt.

## B. Theologische Synthese

### 1. Die Tradition

Jüngst hat U. Mittmann-Richert in einer Einführung zu den historischen und legendarischen Erzählungen des jüdischen Schrifttums der hellenistischen Zeit auf die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der deuterokanonischen Zusätze zum Danielbuch aufmerksam gemacht und in diesem Zusammenhang wegweisende Beobachtungen zu deren traditionsgeschichtlicher Verwurzelung gemacht. Hatte das kanonische Danielbuch noch, wie sie sagt, zur Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. dem universalen Gerichtserleben die apokalyptische Erwartung der eschatologischen Geschichtswende entgegengestellt, in der die heidnischen Schreckensmächte den Untergang finden und der auf Zion manifestierten Königsherrschaft Jahwes Raum geben müssen (Dan 11, 40–45), so ist in den erst nach dieser Notzeit entstandenen deuterokanonischen Zusätzen davon nichts mehr zu spüren; denn an ihre Stelle ist deutlich eine andere Thematik getreten, nämlich „das Ringen um diejenigen Geschichts- und Prophetentraditionen, die das theologische Fundament der Danielweissagungen bilden. Die Zusätze sind voll von Anspielungen auf die Babelverkündigung der Propheten und auf das mit der Babelerfahrung verknüpfte Urbild der drohenden Existenzvernichtung im heidnischen Machtbereich.“<sup>21</sup> Den Grund für die Mißachtung dieses Aspekts der deuterokanonischen Zusätze durch

<sup>21</sup> MITTMANN-RICHERT (s. Anm. 1), 120.

die Danielforschung sieht U. Mittmann-Richert in „der von vorneherein auf zwei Möglichkeiten beschränkten literarischen Kategorisierung der Prosastücke. Ihres fiktiven Charakters wegen gelten sie entweder als märchenhafte Erzählungen bzw. Legenden, oder sie werden in Anbetracht ihres Schriftbezugs als Midraschim zu bestimmten Einzelstellen behandelt. Die dritte Möglichkeit erscheint gar nicht im Blickfeld der Forschung, daß nämlich in den Stücken eine umfangreiche und umfassende Auseinandersetzung mit einem ganz bestimmten Traditionskomplex stattfindet. Die Zusätze sind das Ergebnis einer zeitgeschichtlich bedingten Traditionsumbildung und -neubildung, wie sie dem alttestamentlich-biblischen Prozeß der Traditionsverarbeitung entspricht, auch wenn dabei die Grenze zur legendarischen Ausgestaltung z. T. schon überschritten wird.“<sup>22</sup> Die vorliegende Untersuchung zu Dan 14 hat bisher alle diese Beobachtungen bestätigt. Was noch fehlt, ist die Angabe und Beschreibung der für die Abfassung der Doppelerzählung herangezogenen Traditionskomplexe.

An erster Stelle steht die den Untergang und die Überwindung des in „Babylon“ herrschenden Götzentums<sup>23</sup> ankündigende Prophetie in Jer 50–51. In Einzeldarstellungen schildert diese Prophetie, wie Jahwe in seinem unerbittlichen Strafgericht an Babylon die auf Lug und Trug aufgebaute Hochschätzung seiner Götter (51, 47.52), vor allem seines obersten Gottes Bel (50, 2; 51, 44), als grundlos und nichtig erweist und wie Gott es fügt, daß die heidnische Großmacht letzten Endes der Torheit ihres eigenen Aufbegehrens gegen die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes zum Opfer fällt (50, 24). Wie ein unersättlicher Drache hat der König von Babylon Juda gefressen und sich damit den Bauch gefüllt (51, 34). Mag Babylon sich daher in seiner Machtgier wie eine Schar hungriger Löwen gebärden (51, 38), so ist doch das Ende der heidnischen Großmacht längst von Jahwe beschlossen, der als Richter das „Herz seiner Widersacher“ (51, 1) dem Untergang weiht. Eng verknüpft mit dem Spott über die leblosen Götter von Babylon ist der Lobpreis auf den Schöpfergott Jahwe, der sich im Gericht an der heidnischen Großmacht als der Gott seines Volkes Israel erweist und hierbei die Macht seines Schöpfertums zielbewußt einsetzt (51, 15–19).

<sup>22</sup> MITTMANN-RICHERT (s. Anm. 1), 120 Anm. 26.

<sup>23</sup> Die Durchführung dieses Themas in der Doppelerzählung erfolgt allerdings, wie MITTMANN-RICHERT (s. Anm. 1) mit Recht betont, nicht im Blick auf das Schicksal Israels, sondern das der heidnischen Großmacht, deren Scheitern man auf Zion erlebt hat (121 f.).

Die Schöpfung bricht deshalb in Jubel aus, wenn die Rettermacht Jahwes in der Heimsuchung Babylons triumphiert (51, 48).<sup>24</sup>

An zweiter Stelle folgt die eine künftige Geschichtswende in den Blick nehmende und den Glauben der Gerechten stärkende Prophetie des Habakukbuches in Hab 1–3. Einleitend berichtet hier der Prophet, wie er voller Sorge das Anwachsen der Macht des Bösen wahrgenommen (1, 2–4) und wie Gott ihm auf seine Klage zugesichert habe, daß er zur Durchführung seines Strafgerichtes an den Frevlern die Chaldäer bestellt habe, deren Furchtbarkeit und Eroberungsdrang kein Widerstand auf Erden gewachsen sei (1, 5–11). Als nach dem Eintreffen dieser Chaldäer der Prophet sich über die Rücksichtslosigkeit der Eroberer und die Maßlosigkeit ihrer Gewaltbereitschaft beklagt und in diesem Zusammenhang Jahwe fragt, was er sich wohl gedacht habe, als seine Wahl auf ein so unmenschliches Werkzeug gefallen sei (1, 12–17), gibt Gott ihm den Auftrag, die ihm gewährte Offenbarung auf eine Tafel zu schreiben und so festzuhalten, weil ihr Inhalt erst in Zukunft seine Verwirklichung erfahre (2, 1–3). Und was die Chaldäer betreffe, so versichert ihm Gott, daß die Wahrnehmung ihres Auftrags, Werkzeug des Strafgerichtes Jahwes zu sein, nicht gegen die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes verstoße und daß deshalb der in seiner Frömmigkeit angefochtene Gerechte aufgrund seiner durchgehaltenen Glaubenstreue die Heimsuchung seines Volkes überlebe (2, 4–5). Die Abrechnung Jahwes mit der Macht des Bösen treffe nämlich am Ende auch das entartete Werkzeug seines Strafgerichts (2, 6–20). Abschließend erlebt deshalb der Prophet die Manifestation der allumfassenden Königsherrschaft Jahwes in Gericht und Heil (3, 1–19).

An dritter Stelle ist schließlich die in Jes 45 gesammelte Prophetie anzuführen, die in unterschiedlichen Traditionseinheiten – immer wieder von der die Einzigkeit und Einzigartigkeit Jahwes als Grund seines Heilswaltens hervorhebende Hoheitsformel unterbrochen (V. 5.6, 14.21) – die Manifestation der Rettermacht Jahwes bei der Heimführung seines Volkes aus Babylon entfaltet. Geht es im ersten Teil um den Perserkönig Kyros, den Jahwe bei der Offenbarung seines Heils (V. 8) zur Überwindung Babylons (V. 1–7) und zum Aufbau Jerusalems (V. 9–13) als seinen Gesalbten in Dienst nimmt, so im zweiten Teil um die Hinwendung der dem Gottesgericht an der Völkerwelt Entronnenen zu

<sup>24</sup> Nach MITTMANN-RICHTER (s. Anm. 1) ist der ebenfalls der Nachgeschichte des kanonischen Danielbuches angehörende Lobgesang in Dan 3, 52–90 LXX, der in nicht enden wollender Aufzählung die Gesamtheit der Schöpfungselemente zum Preis des Rettergottes auffordert, der in Jer 51, 48 für die Überwindung der Geschichtskatastrophe angekündigte Jubel (122).



Jahwe, dessen Offenbarungshandeln in Gericht und Heil sie als gottesfürchtige Heiden erkannt haben und deshalb in ihrem Lobpreis auf Jahwe als das Werk eines sich verborgen haltenden Gottes rühmen (V. 14–15) und sich mit diesem Bekenntnis von allen Götzendienern und ihrer Torheit distanzieren (V. 16–20). Abschließend ergeht daher die Aufforderung an alle Entronnenen aus der Völkerwelt, angesichts der ihnen offenbarten Einzigkeit und Einzigartigkeit Jahwes in Zukunft von diesem Gott allein Rettung und Heil zu erwarten und durch Jahwe mit Israels Nachkommen zusammen Ruhm zu erlangen (V. 20–25).

Mit diesen drei hier nur kurz skizzierten Traditionskomplexen haben sich offensichtlich der Autor der Doppelerzählung und ihr Endredaktor auseinandergesetzt, um der aktuellen Herausforderung ihres Jahweglaubens zu begegnen, die sich nach dem Ende der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. für ihr Volk ergab. Denn mit dem Ableben des im Licht der Danielweissagungen als Antijahwe identifizierten Antiochos IV. war keineswegs, wie es die apokalyptisch ausgerichteten Jahwetreuen ersehnt hatten, der Anbruch der ewigen Königsherrschaft erfolgt und das Ende der Abhängigkeit von den Großmächten gekommen. Zwar hatte die Aufstandsbewegung der Makkabäer Fortschritte auf dem Weg zur Wiedererlangung der religiösen und politischen Autonomie in Judäa gemacht, doch war all diesen Bestrebungen – nicht zuletzt im Hinblick auf die Machtinteressen Roms im Vorderen Orient – eine enge Grenze gesetzt. Dazu kam die von den Jahwetreuen mit wachsender Besorgnis wahrgenommene Gefährdung des theokratischen Ideals durch die hasmonäischen Hohenpriester und deren Anpassung an die Machtpolitik der hellenistischen Herrscher. In Anknüpfung an das kanonische Danielbuch ergab sich daher theologisch für dessen Tradentenkreis die Aufgabe, das Phänomen „Babylon“ als Exilsmacht neu zu reflektieren und eine der aktuellen Situation Israels entsprechende Glaubensweisung zu formulieren.

## 2. Die Interpretation

Fragt man nach der Interpretation, die in Dan 14 die drei angeführten Traditionskomplexe gefunden haben, dann richtet sich der Blick zunächst auf die Glaubensherausforderung, der sich nach dem Ende der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. die im Herrschaftsbereich der heidnischen Großmächte lebende Schar der Jahwetreuen ausgesetzt sah. Am Beispiel des Jahwepriesters Daniel und seiner Opposition gegen den ihm als Vertrauten des Königs von Babylon zugemuteten Bel- und Drachenkult illustriert deshalb die Doppelerzählung, welche Reaktion dem Jahwetreuen ansteht, aber auch welche Konsequenzen ihn bedrohen, wenn er aufgrund seiner Stellung in Staat und Gesellschaft in Kon-

flikt mit der Ideologie des heidnischen Herrschaftssystems gerät und in der Konfrontation mit der Dämonie seines Machtmißbrauchs entschlossen ist, Jahwe die Treue zu wahren. Als Orientierungshilfe in dieser kritischen Situation, die jedem Widerstand Leistenden das Todesurteil einbringen konnte, dient daher nach Dan 14 die Glaubensüberzeugung, daß Gott aufgrund seiner Schöpfungs- und Geschichtsplanung den Untergang Babylons und – was hier vor allem interessiert – den Nichtigkeitserweis seiner Götterwelt und damit das Scheitern seines ideologisch begründeten Absolutheitsanspruches längst vorgesehen und im Hinblick darauf das Wirksamwerden seiner endzeitlichen Retterhilfe auch schon für diese Weltzeit beschlossen hat. Im Wissen um diesen Glaubenstrost, der durch die Aufstandsbewegung der Makkabäer eine außerordentliche Stärkung und Bekräftigung erfahren hatte, kann Daniel daher durch die direkte Provokation der heidnischen Großmacht eine Krise ihres Götzendienstes auslösen und in rationaler Argumentation dem König von Babylon, der hier das gottesfürchtige Heidentum repräsentiert, den Weg zur Anerkennung Jahwes bereiten.

Kommt es jedoch dazu, daß bei der Konfrontation mit dem heidnischen Herrschaftssystem der Jahwetreue in Lebensgefahr und Todesnot gerät, dann gewinnt die Glaubensweisung der alten Habakukprophetie eine ihr bis dahin unbekannte Aktualität. So demonstriert hier in Dan 14 die Stärkung Daniels durch Habakuk, die auf dem Höhepunkt seiner Not in Verbindung mit einem das Strafgericht Jahwes bildhaft verdeutlichenden Erntegeschehen erfolgt, daß die Glaubensweisung, die der Prophet einst beim Ansturm der Chaldäer und angesichts der Undurchsichtigkeit der über sein Volk hereingebrochenen Katastrophe aufgezeichnet hat, auch für den in „Babylon“ lebenden Jahwetreuen ihre Gültigkeit behält, daß nämlich der Gerechte aufgrund seiner durchgehaltenen Glaubens-treue die Zeit der Heimsuchung überlebt, weil gemäß der Schöpfungs- und Geschichtsplanung seines Gottes auch in dieser Weltzeit schon die Manifestation der Königsherrschaft Jahwes erfolgt. Ohne Zweifel hat auch hier die Wiedereinweihung des Zionsheiligtums in Verbindung mit dem Ende der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. die Vorstellung von einer innergeschichtlichen Heilswende mitgeprägt.

Schließlich verdient der Lobpreis auf Jahwe Beachtung, mit dem der König von Babylon sein Glaubensbekenntnis zu dem Gott Israels ablegt. Der Weg zu dieser Anerkennung Jahwes durch den heidnischen Herrscher, der hier die gottesfürchtige Völkerwelt vertritt, illustriert die Doppelerzählung, indem sie beschreibt, wie der König zunächst auf der Basis eines mit Daniel geführten kritischen Dialogs zu der Auffassung von der Nichtigkeit Bels gelangt und sich daraufhin offiziell von dessen Kult distanziert, wie aber auch der durch die Vernichtung des Drachen verur-

sachte Gewaltausbruch im Volk zu Irritationen führt, in deren Verlauf sich der König verpflichtet fühlt, gegen Daniel als Unruhestifter Stellung zu beziehen. Erst die Manifestation der allumfassenden Königsherrschaft Jahwe in der Offenbarung seiner Rettermacht an Daniel öffnet dem König die Augen für die Einzigkeit und Einzigartigkeit Jahwes, der bei der Umsetzung seiner Schöpfungs- und Geschichtsplanung in das Geschehen dieser Weltzeit sich machtvoll bekundet, als Gott jedoch verborgen bleibt.

Charakteristisch für die Interpretation der in Dan 14 verarbeiteten Traditionskomplexe ist ihre sich realisierende, präsentische Eschatologie. Nicht erst beim Anbruch der ewigen Königsherrschaft Jahwes, so lautet die Botschaft von Dan 14, sondern innerhalb dieser Weltzeit bereits findet in „Babylon“, dem Herrschaftsbereich der als Gegenpol zu Zion gedeuteten heidnischen Großmacht, die Götterdämmerung aller ideologisch begründeten Absolutheitsansprüche statt, überlebt der Gerechte aufgrund seiner durchgehaltenen Glaubenstreue die Nöte und Drangsale der Weltgeschichte und schließen sich gottesfürchtige Heiden dem Lobpreis Israels auf Jahwe und die Manifestationen seiner Rettermacht an. Die gleiche Eschatologie als Kennzeichen ein und derselben historischen Epoche findet sich auch im ersten Makkabäerbuch und im Buch Judit. Denn auch in diesen Büchern geht es um die Aufdeckung und Entlarvung der Israel durch Faszination und Aggressivität bedrohenden Machtpolitik heidnischer Staaten – aufgezeigt am Hellenisierungsprogramm des Seleukiden Antiochos IV. (1 Makk 1) und dem Welteroberungsplan Nebukadnezars, des Königs von Assur (Jdt 1–3) – als eines sich innerhalb der Geschichte sich immer wieder ereignenden Angriffs auf die von Jahwe begründete Theokratie, aber gleichzeitig auch um den Aufweis des für die Organisation des Widerstandes notwendigen Glaubenszeugnisses – beispielhaft vorgeführt an der Reaktion der makkabäischen Führungselite auf die Religionsverfolgung unter Antiochos IV. (1 Makk 2) und an dem Glaubensmut Judits in der Bedrängnis ihres Volkes (Jdt 8) –, das den Glaubenseinsatz aller Jahwetreuen für die Aufrechterhaltung und Durchsetzung der Theokratie unerlässlich macht und das regelmäßig auch die Anerkennung der Völkerwelt (1 Makk 8) und gottesfürchtiger Heiden (Jdt 14) als ein von Gott geschenktes Echo vermerken darf. Kann man daher als Abfassungszeit der Doppelerzählung in Dan 14 – nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Stellung Daniels als Jahwepriester und Vertrauter des Königs von Babylon – mit hoher Wahrscheinlichkeit die Zeit des Hohenpriesterfürsten Simeon annehmen, so empfiehlt sich als Abfassungsort am ehesten Jerusalem als Zentrum einer Theokratie, die sich allen Widerständen zum Trotz in dem als „Babylon“ bezeichneten Herrschaftsbereich des Weltheidentums behauptet.

# Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium

Gründe und Konsequenzen für die Juden\*

## I. Gründe für das jüdische Nein

1. Das jüdische Nein besteht bis heute und wird vermutlich auch weiterhin bestehen. Es hat seine Gründe, die bis in die Zeit Jesu und der Urkirche zurückreichen, wie aus dem Neuen Testament hervorgeht. Schon in der vorösterlichen Zeit des Lebens Jesu entstand ihm gegenüber die Frage: „Wer ist dieser?“ (Mk 4, 41) und dies auch selbst für den engeren Jüngerkreis (vgl. dazu Mk 3, 20–22.31–35; 6, 1–6; 6, 14; 8, 27f; 8, 31–33; 9, 32). Auch für sie war Jesus zunächst ein Rätsel („Unverständnismotiv“<sup>1</sup>); aber auch für das Volk, besonders nach dem Joh-Evangelium (vgl. Joh 7, 12.26 f.36.43; 8, 25: „wer bist du?“; 9, 16; 10, 19–21; 12, 34; 16, 18). Erst die Erscheinungen des Auferstandenen machten es seinem Jüngerkreis möglich, in ihrer Christologie die Frage „Wer ist dieser?“ eindeutig zu beantworten: Jesus von Nazareth ist der Verheißene (der Gesalbte = der Messias), ja der Sohn Gottes.

Ich habe in einem anderen Zusammenhang aus dem Mk-Evangelium die Konfliktstoffe zusammengestellt, die klar erkennen lassen, daß es zwischen Jesus von Nazareth und den führenden Schichten des jüdischen Volkes zu schweren, todbringenden Auseinandersetzungen gekommen ist<sup>1</sup>.

- Vorwurf der Gotteslästerung von seiten der Schriftgelehrten wegen von Jesus beanspruchter Vollmacht der Sündenvergebung (2, 7)
- Anstoß der pharisäischen Schriftgelehrten am „Zusammenessen“ Jesu mit Zöllnern und Sündern (2, 16)
- Anstoß daran, daß Jesus seine Jünger nicht zum üblichen Fasten anhält (2, 18)
- Anstoß der Pharisäer am Ährenraufen der Jünger Jesu am Sabbat (2, 24)
- Anstoß der Pharisäer an der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand an einem Sabbat (3, 1–6) (mit dem ersten Todesbeschluß gegen Jesus, vgl. 3, 6)

\* Gastvorlesung in Regensburg und Passau anläßlich des 85. Geburtstags.

<sup>1</sup> Vgl. F. MUSSNER, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche (Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>1989) 121–123.

- Anstoß der Landsleute Jesu an seiner anspruchsvollen Lehre (6, 3: „und sie nahmen Ärgernis an ihm“)
- Anstoß der Pharisäer und Schriftgelehrten am Brotessen der Jünger Jesu „mit [rituell] unreinen Händen“ (7, 5)
- Anstoß der Hohenpriester und Schriftgelehrten an Jesus wegen der „Tempelreinigung“ (11, 18) und Suche „nach einer Möglichkeit, ihn umzubringen“
- Anstoß der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten am Gleichnis von den bösen Winzern (vgl. 12, 12)
- Vorwurf der „Gotteslästerung“ gegen Jesus durch den Hohenpriester wegen seines Anspruchs, „der Messias, der Sohn des Hochgelobten“ zu sein (14, 64).

Dieses Material, das sich aus den anderen Evangelien vermehren ließe, läßt auch erkennen, daß es dabei exklusiv um *res Judaicae* ging, also um typisch jüdische Gegebenheiten und Themen wie Sabbat, Reinheit/Unreinheit, Zöllner und Sünder, Tempel usw.; dies alles verquickt mit dem Anspruch Jesu, dessen Lehren und Handeln diesen *res Judaicae* gegenüber kritisch zu sein, ja einen Angriff auf die heiligen Institutionen und Glaubensüberzeugungen des Judentums darzustellen schien<sup>2</sup>. Die Gefahr, die die Jesusbewegung auslöste, schien den maßgebenden Schichten so groß zu sein, daß sie entschlossen waren, Jesus von Nazareth mit Gewalt zu beseitigen.

Der Anspruch Jesu stellt vor eine Alternative: Entweder war er legitim – dann konnte er seinen Grund nur im Messias- und noch mehr im Sohnesbewußtsein Jesu haben. Oder er war illegitim – dann erwuchs er aus einem krankhaft übersteigerten Selbstbewußtsein. Darüber muß man sich klar sein; man kann dieser Alternative nicht ausweichen.

In der „Verwandtenperikope“ (Mk 3, 20f.31–35) sagen die Verwandten Jesu: „Er ist von Sinnen“ (3, 21). In der von Markus in diese – gewiß nicht ohne Grund – eingebaute „Beezebul-Perikope“ (Mk 3, 22–30) sagen die Schriftgelehrten aus Jerusalem: „Er ist von Beezebul besessen; mit Hilfe des Anführers der Dämonen treibt er die Dämonen aus“ (3, 22) bzw. „Er ist von einem unreinen Geist besessen“ (3, 30). Nach Joh 10, 20 sagten viele aus den Juden: „Er hat einen Dämon

<sup>2</sup> Weil es sich bei dem vorggeführten Material durchgehend um genuine *res Judaicae* handelt, geht m.E. daraus auch hervor, daß wir uns mit ihm weithin im „vorösterlichen Raum“ befinden, obwohl die Evangelien erst geschrieben wurden, als die Urkirche sich längst im heidnischhellenistischen Raum etabliert und von Israel getrennt hatte (von den Resten des Judentums abgesehen).



[vgl. auch 7, 20; 8, 48.52] und ist wahnsinnig“ – als Folge seiner Besessenheit: Er ist seiner nicht mehr Herr<sup>3</sup>!

Der Anspruch Jesu begegnet weiter auch in seinen „Nachfolgesprüchen“ wie diesem: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig“ (Mt 10, 37). Das klingt total unjüdisch; man denke nur an die Bestimmung des Dekalogs: „Ehre deinen Vater und deine Mutter!“ (Ex 20, 12a) oder an die langen Ausführungen dazu in Sir 3, 1–16. Oder man denke an die Antwort Jesu an einen Nachfolgewilligen, der jedoch zuerst seinen Vater begraben will: „Folge mir, und laß die Toten ihre Toten begraben!“ (Mt 8, 21f)<sup>4</sup>. Das klingt wiederum ganz und gar unjüdisch. „Nachfolge und Jüngerschaft erklären sich nicht aus dem Vorbild der Rabbinen“ (Hengel)<sup>5</sup>. Auch hätte kein jüdischer Rabbi zu sagen gewagt: „Ich [Jesus] sage euch: Größeres als der Tempel ist hier“ (Mt 12, 6); er selbst sei der Größere im Vergleich zum Tempel<sup>6</sup>. Ein Rabbi hätte vielleicht gesagt: Die Tora ist größer als der Tempel. Und wenn der joh. Christus sagt: „Ich bin die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14, 6), so hätte keiner der Propheten Israels oder gar ein Rabbi es gewagt, derartiges für sich zu beanspruchen. R. Schnackenburg bemerkt zu Joh 14, 6<sup>7</sup>: „Das Selbstoffenbarungswort Jesu, das durch den folgenden Satz: ‚Niemand kommt zum Vater außer durch mich‘, in seiner Schärfe und Absolutheit präzisiert wird, stellt einen Höhepunkt joh. Theologie dar“, deutlicher: joh. Christologie. Geht es auf Jesus selbst zurück? Jedenfalls liegt es ganz auf der Linie des Selbstverständnisses Jesu als des Offenbarers des Vaters, als der er sich auch in der „Johanneischen Stelle“ bei Mt 11, 27 par. Lk 10, 22 – zur „Logienquelle“ gehörend – äußert: „... und niemand kennt den Vater außer dem Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“. Dahinter steht Anspruch!

Jesu unerhörter und unleugbarer Anspruch, wie er so in Israel nie gehört worden war, führte am Ende zum Prozeß gegen ihn und zwar zunächst zu einem Vorverhör vor dem Hohen Rat, angeführt vom Hohenpriester Kajaphas, dem höchsten geistlichen Gericht Israels z.Z. Jesu. Es ist vergebliche Liebesmüh, die Historizität dieses Vorver-

<sup>3</sup> Vgl. W. BAUER, WB s.v. *μαίνομαι*.

<sup>4</sup> Dazu M. HENGEL, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21f und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34) (Berlin 1968) 3–17.

<sup>5</sup> Ebd. 55.

<sup>6</sup> Vgl. dazu F. MUSSNER, Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze, hg. von M. THEOBALD (WUNT 111) (Tübingen 1999) 106 f.

<sup>7</sup> Das Johannesevangelium III (Freiburg/Basel/Wien <sup>3</sup>1979) 71.

hört zu bestreiten<sup>8</sup>, auch wenn ich mir der Probleme, die in den Prozeßerzählungen bekanntlich vorliegen, durchaus bewußt bin<sup>9</sup>. In meiner in der Anm. 9 genannten ausführlichen Rezension der QD *Der Prozeß gegen Jesus* habe ich am Ende bemerkt: „Der von Jesus erhobene und von allen Evangelisten in ihren Evangelien bezeugte Anspruch Jesu hat ihm schließlich den Prozeß vor dem Hohen Rat eingebracht, der aufgrund seiner Glaubensüberzeugung, wie sie für den Juden im *Š'ma Israel* zum Ausdruck kommt, den unerhörten Anspruch Jesu als todeswürdiges ‚Kapitalverbrechen‘ betrachten mußte, das ihn wegen des den Juden damals fehlenden *ius gladii* vor den Vertreter des römischen Kaisers brachte. Mit seinem Anspruch fiel Jesus von Nazareth in den Augen seiner jüdischen Gegner völlig aus dem Rahmen des Judentums<sup>10</sup>. So empfinden es Juden bis heute“. Deshalb meine These: Der Hohe Rat mußte aufgrund seiner monotheistischen Glaubensüberzeugung zu der festen Meinung kommen: Dieser dahergelaufene Handwerker Jesus von Nazareth ist mit seinem frechen Anspruch ein Gotteslästerer und Verführer, der den Tod verdient. Sie liefern ihn deshalb an Pontius Pilatus aus und fordern von ihm seine Kreuzigung<sup>11</sup>.

Ich sage: Wer den unerhörten Anspruch Jesu nicht zur Kenntnis nimmt, diesen vielleicht sogar als nachösterliches „Gemeindeprodukt“ deklariert, der nimmt weder die Evangelien ernst noch die monotheistische Glaubensüberzeugung des Hohen Rates, für den der Anspruch Jesu eine todeswürdige Gotteslästerung war. Nach der Selbstprädikation des johanneischen Christus: „Ich und der Vater sind eins“, erhoben

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu etwa W. STEGEMANN, Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu? in: *Kirche und Israel* 13 (1998) 3–24. St. meint: „Jesu Schicksal kann ... ganz und gar ohne die Beteiligung irgendeiner jüdischen Instanz Jerusalems erklärt werden, doch es kann nicht erklärt werden ohne die entscheidende Verantwortung des römischen Statthalters“ (20). Die Richtigkeit des ersten Halbsatzes bestreite ich.

<sup>9</sup> Vgl. dazu K. KERTELGE (Hg.), *Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (QD 112) (Freiburg/Basel/Wien 1988) (mit vielen Beiträgen); dazu meine Rezension in der *ThRev* 84 (1988) 353–360. Vgl. auch noch H. RITT, „Wer war schuld am Tod Jesu?“. *Zeitgeschichte, Recht und theologische Deutung*, in: *BZ, NF* 31 (1987) 165–175.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Näheres in meinem Beitrag: Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? Ein Beitrag zur „Jesusfrage“, in der neuteamentlichen Jesustradition, in: F. MUSSNER, *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche* (s. Anm. 6) 98–134.

<sup>11</sup> Vgl. zu meinen bisherigen Ausführungen auch F. MUSSNER, *Der Anspruch Jesu*, in: DERS., *Die Kraft der Wurzel* (s. Anm. 1) 104–124; DERS., *Glaubensüberzeugung gegen Glaubensüberzeugung. Bemerkungen zum Prozeß Jesu*, ebd. 125–136.

„die Juden Steine, um ihn zu steinigen“, nicht „wegen eines guten Werkes ... vielmehr wegen Gotteslästerung, und weil du, obwohl du [nur] ein Mensch bist, dich selbst zu Gott machst“ (Joh 10, 30–33). Und zu Pilatus sagen „die Juden“: „Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohn Gottes gemacht hat“ (Joh 19, 7)<sup>12</sup>. Jesu Anspruch war für sie unerträglich. Die jüdischen Prozeßgegner Jesu waren keine Charakterkrüppel; für sie gab es aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung nur ein unbedingtes Nein zu Jesus von Nazareth, das sich nach Ostern fortsetzte. Es ging in ihren Augen um Sein oder Nichtsein des Judentums. Wer das Verhalten der Gegner von vornherein als „Verstocktheit“, „Blindheit“, „Bosheit“ abqualifiziert, wie das in der christlichen Theologie und Verkündigung vielfach geschehen ist, weiß nichts vom Ernst und der Notwendigkeit der Auseinandersetzungen zwischen Jesus und seinen Gegnern. Und da Sein und Nichtsein des Judentums unlösbar mit JHWH, dem Gott Israels, zu tun haben, ging es letztlich um die Frage nach dem Gott, der sich „in Juda zu erkennen gab“ (Ps 76, 2). Es war auch ein Streit um Gott. Gott aber hat sich Israel nach dem Zeugnis des Alten Testaments vor allem geoffenbart als der Gott der Verheißung, aber auch als der Gott der Tora. Dieser Jesus aber schien gerade die Weisungen Gottes in Frage zu stellen, etwa in Hinsicht auf das strenge Sabbatgebot oder die in der Tora selbst vorliegenden Vorschriften über „rein“ und „unrein“.

2. Auch die nachösterliche Verkündigung der Urkirche führte verständlicherweise zum Nein der meisten Juden zu Jesus und zum Evangelium. Dafür einige bezeichnende Texte aus der Apostelgeschichte.

„Während sie [Petrus und Johannes] zum Volk redeten, traten die Priester, der Tempelhauptmann und die Sadduzäer zu ihnen. Sie waren aufgebracht, weil die Apostel das Volk lehrten und in Jesus die Auferstehung von den Toten verkündeten. Sie nahmen sie fest und hielten sie bis zum nächsten Morgen in Haft ... Am anderen Morgen versammelten sich ihre Führer sowie die Ältesten und die Schriftgelehrten in Jerusalem, dazu Hannas, der Hohepriester, Kajaphas, Johannes, Alexander und alle, die aus dem Geschlecht der Hohenpriester stammten. Sie stellten die beiden in die Mitte und fragten sie: Mit welcher Kraft oder in wessen Namen habt ihr das getan? Da sagte Petrus zu ihnen, erfüllt vom Heiligen Geist: Ihr Führer des Volkes und ihr Ältesten! Wenn wir

<sup>12</sup> Bei dem beanspruchten „Gesetz“ ist sehr wahrscheinlich an Lev 24, 16 angespielt: „Wer den Namen des Herrn schmährt, wird mit dem Tod bestraft; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen“, was ja „die Juden“ nach Joh 10, 31.33 tun wollen, da sein Anspruch für sie eine eklatante Gotteslästerung ist.

heute wegen einer guten Tat an einem kranken Menschen darüber vernommen werden, durch wen er [der Gelähmte] geheilt worden ist, so sollt ihr alle und das ganze Volk Israel wissen: im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, den ihr gekreuzigt habt und den Gott von den Toten auferweckt hat. Durch ihn steht dieser Mann gesund vor euch. Er [Jesus] ist *der Stein, der von euch Bauleuten verworfen wurde, der aber zum Eckstein geworden ist* [Zitat aus Ps 118, 22]. Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4, 1.3.5–12). Die vom Verfasser der Apg (Lukas) gestaltete Szene ist gewaltig: Fast die gesamte politische und geistliche Führerschaft der Juden [mit Ausnahme der Pharisäer] ist in Jerusalem (!) versammelt und vernimmt die Apostel Petrus und Johannes wegen der Heilung des Gelähmten: „Mit welcher Kraft oder in wessen Namen habt ihr das getan?“ Die Antwort des Petrus richtet sich an „alle“ – angesprochen sind damit nach 4, 8 „die Führer des Volkes“ und „die Ältesten“ –, darüber hinaus aber „das ganze Volk Israel“, das heißt (so sicher nach der Intention des Lukas): die ganze Judenschaft. Die Antwort des Petrus: Die Heilung geschah „im Namen“ des gekreuzigten und von den Toten erweckten Jesus, dieser hier versehen mit den Attributen „Christus“ und „Nazoräer“. Petrus verkündet anschließend das für jüdische Ohren zweifellos unerträgliche und skandalöse Kerygma: „Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“. Zweimal Exklusivität des allein das Heil Bringenden (Jesus Christus): „in keinem anderen“, „kein anderer Name“. Dazu Universalität: „uns Menschen“, also nicht bloß Israel, sondern allen Menschen überhaupt! Der Hohe Rat verbietet den Aposteln, „jemals wieder im Namen Jesu zu predigen und zu lehren“ (4, 18). Gott „ist in jedem Volk willkommen, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist. Er hat das Wort den Israeliten gesandt, indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus; dieser ist *der Herr aller* ... Und er (Gott) hat uns geboten, dem Volk (= Israel) zu verkünden und zu bezeugen: *Das ist der von Gott eingesetzte Richter der Lebenden und der Toten*. Von ihm bezeugen alle Propheten, daß *jeder*, der an ihn glaubt, durch seinen Namen die Vergebung der Sünden empfängt“, so Petrus in seiner Predigt im Haus des Heiden Kornelius (Apg 10, 35.36.42.43).

Nichts anderes verkündigt nach dem Zeugnis der Apg der Apostel Paulus, so etwa an einem Sabbat in der Synagoge von Antiochia in Pisidien (vgl. dazu Apg 13, 14–41). „Aus seinem (Davids) Geschlecht hat Gott *dem Volk Israel*, der Verheißung gemäß, *Jesus als Retter*

geschickt“ (13, 23). „Ihr sollt also wissen, meine Brüder: Durch diesen wird euch die Vergebung der Sünden verkündet, und in allem worin euch die Tora des Mose nicht gerecht machen konnte, wird *jeder*, der glaubt, durch ihn gerecht gemacht“ (13, 38f). Zwar schließen sich nach dieser Predigt „viele Juden und fromme Proselyten Paulus und Barnabas an“ (13, 43), aber am Sabbat darauf kommt es zum Krach: „Am folgenden Sabbat versammelte sich fast die ganze Stadt, um das Wort des Herrn zu hören. Als die Juden die Scharen sahen, wurden sie eifersüchtig, widersprachen den Worten des Paulus und stießen Lästereien aus. Paulus und Barnabas aber erklärten freimütig: Euch (Juden) mußte das Wort Gottes zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt und euch des ewigen Lebens unwürdig zeigt, wenden wir uns jetzt an die Heiden“ (13, 44–46). Der Bruch zeigt sich damit deutlich, es kommt zum jüdischen Nein Jesus und dem Evangelium gegenüber. Die Gründe dafür liegen eindeutig beim christologischen und soteriologischen Kerygma der Urkirche, das die Mehrzahl der Juden nicht akzeptiert, wohl nicht akzeptieren kann, wie ich hinzufüge (dazu w.u.); und zwar nicht akzeptiert bis zum heutigen Tag.

Mögen die Reden in der Apg auch weithin von ihrem Verfasser gestaltet sein, woran ich nicht zweifle, so ist es einfach eine unleugbare Tatsache, daß es schon in der Zeit der Urkirche zur Trennung der Glaubensgemeinschaft Israels von der Jesusgemeinde, genannt „Kirche“, kam. Diesen Trennungsprozeß zu „dokumentieren“, scheint mir geradezu der Hauptzweck der lukanischen Geschichtsschreibung in der Apg zu sein<sup>13</sup>.

Der Apostel Paulus verkündet gemäß 1 Kor 3, 11: „... einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus“. „Und selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter gibt – und solche Götter und Herren gibt es viele –, so haben doch wir *nur einen Gott, den Vater*. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. *Und einer ist der Herr*: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn“ (1 Kor 8, 5f). Dem ersten Teil dieses Textes können Juden ohne weiteres zustimmen, nicht jedoch dem zweiten Teil („Und einer ist der Herr: Jesus Christus“); dem setzen sie ihr Nein entgegen; allein schon deswegen, weil dieser eine „Herr“ der Gekreuzigte ist, „das Wort vom Kreuz“ aber für Juden ein „Skandal“ ist (1 Kor 1, 23).

<sup>13</sup> Vgl. dazu F. MUSSNER, Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: DERS., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1991) 101–114; vgl. auch noch DERS., Das Neue Testament als Dokument für den Ablösungsprozeß der Kirche von Israel, in: DERS., Die Kraft der Wurzel (s. Anm. 1) 164–171.



Dazu kam die Rechtfertigungslehre des Apostel: „Denn wir sind der Überzeugung, daß der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken der Tora“ (Röm 1, 28). „Wir, obwohl von Geburt Juden und nicht Sünder heidnischer Herkunft –, wissend jedoch, daß nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Werken der Tora, vielmehr mittels Glauben an Christus Jesus – auch wir sind zum Glauben an Christus Jesus gelangt, damit wir gerechtfertigt werden aus Glauben an Christus und nicht aus Werken der Tora; denn aus Werken der Tora wird niemand (‚kein Fleisch‘) gerechtfertigt werden“ (Gal 2, 15f). Für einen toratreuen Juden ist diese Rechtfertigungsbotschaft – das „Evangelium“ des Paulus – nicht akzeptabel; er muß sie ablehnen und zu ihr Nein sagen, zumal sie nach Paulus an den Glauben an den gekreuzigten Christus gebunden ist (vgl. auch Röm 1, 21–26). Die Apostelgeschichte weiß von Schwierigkeiten zu erzählen, die Paulus von Juden bereitet wurden, zweifellos wegen seiner Christusverkündigung mit ihren soteriologischen Konsequenzen für die Rechtfertigung des Menschen (*solo Christo, sola gratia, sola fide*). „Fünfmal erhielt ich von Juden die neununddreißig Hiebe“ (2 Kor 11, 24); „Gefahren aus (meinem) Geschlecht“ (11, 26).

Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium hatte und hat also seine Gründe, die dazu führten und führen, das für die meisten Juden Jesus „tabu“ und das „Evangelium“, wie Paulus es verstand, nicht akzeptabel ist. Dabei darf man schließlich nicht vergessen, was Paulus in 1 Kor 12, 3b schreibt: „niemand kann sagen: ‚Herr ist Jesus‘ außer im Heiligen Geist“. „Untrügliches und allen gemeinsames Kennzeichen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes ist allein das Bekenntnis zu Jesus als Herrn“ (W. Schrage)<sup>14</sup>. Warum der Heilige Geist nicht auch die Juden Jesus als den „Herrn“ erkennen läßt, gehört zu den größten Geheimnissen der Heilsgeschichte. Aber ihre „Verstockung“ hatte ihre Konsequenzen.

## II. Konsequenzen des Nein für die Juden

Dabei geht es um die Frage, ob das jüdische Nein zu Jesus und dem Evangelium evtl. nicht doch auch positiv zu werten ist. Die in Deutschland lebende Israeli Edna Brocke, lange Zeit Ehefrau des christlichen

<sup>14</sup> Der erste Brief an die Korinther (EKK VII/3) (Zürich/Düsseldorf/Neukirchen 1999) 126. Vgl. dazu auch F. MUSSNER, War Jesus von Nazareth für Israel erkennbar?, in: DERS., Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche (s. Anm. 6) 116–134.

Judaistikers Michael Brocke, hat vor einiger Zeit die Christen dazu aufgefordert, die *positiven* Konsequenzen des jüdischen Nein zu erkennen. Dies ist in meinen folgenden Ausführungen versucht.

1. Die erste Konsequenz des jüdischen Nein zu Jesus und dem Evangelium ist die, daß Judentum und Kirche bis heute voneinander getrennt sind. Der Trennungsprozeß setzte schon in der Zeit der Urkirche ein. Er hatte seine Gründe und war schon vorgegeben durch den unerhörten Anspruch Jesu von Nazareth. Davon war in Teil I ausführlich die Rede. Bringt diese erste Konsequenz weitere Konsequenzen und zwar positive mit sich? Eine solche Konsequenz der Trennung von Israel und Kirche ist die Bleibendheit des Juden neben der Kirche, vermutlich dauernd bis zum Ende der Tage. „Die jüdische Geschichte ist, aller weltlichen Geschichte zum Trotz, Geschichte dieses Rests, von dem immer das Wort des Propheten gilt, daß er ‚bleiben wird‘“ (F. Rosenzweig)<sup>15</sup>. Diese Bleibendheit des Juden bis zum Ende der Tage ist m.E. in zwei Texten den Neuen Testaments angesagt. Einmal in Mt 23, 38f in dem Gerichts- und Verheißungswort Jesu: „Siehe, verlassen ist (und) öde zu euren Ungunsten (Dat. incommodi ὑμῶν) euer Haus [der Tempel]; denn ich sage euch, nicht seht ihr mich von jetzt an, bis ihr sprecht: ‚Gepriesen der im Namen des Herrn Kommende!‘“ Das ist der Parusiechristus, den die Juden mit diesem Zuruf begrüßen werden. Die Wiederkunft des Herrn wird die „Verstockung“, die ἀμωσία der Juden (vgl. dazu Röm 11, 7b.23.25c) beenden; ihr Nein wird sich in ein Ja verwandeln. Die Zeit ihres Nein dauert nicht ewig; sie findet ihr Ende bei der Parusie des Herrn, den dann auch die Juden begrüßen werden<sup>16</sup>.

Der zweite Text findet sich in Röm 11, 26, wo Paulus die Rettung ganz Israels durch den kommenden Retter aus Sion prophetisch ansagt, der nach der Meinung der meisten Exegeten mit dem Parusiechristus identisch ist<sup>17</sup>. Immer ein sola gratia-Geschehen!

Diese Texte sagen aber auch implizit, daß der Jude die Zeiten überleben wird. Zu diesem Stichwort „überleben“ bringe ich einen Text aus dem Buch des jüdischen Historikers Bernard Wasserstein: Europa ohne

<sup>15</sup> Der Stern der Erlösung (Ausgabe Den Haag 1976) 450.

<sup>16</sup> Die konjunktionale Zeitangabe „bis“ (ἕως ἄν) impliziert die Frage: Wie lange? Vgl. dazu E. G. HOFFMANN /H. v. SIEBENTHAL, Griech. Grammatik zum Neuen Testament (Riechen <sup>2</sup>1990) § 251bb. Das heißt aber auch: die Konjunktion ἕως, verbunden mit der Partikel ἄν, in Mt 23, 38 signifiziert *eine Wende*: vom Nein der Juden zum Ja der Juden. Vgl. dazu ausführlich F. MUSSNER, Jesus von Nazareth: Vere homo judaeus, in: Cath 54 (2000) 200–207 (hier 203f).

<sup>17</sup> Ich habe mich zu diesem Text wiederholt geäußert; vgl. zuletzt F. MUSSNER, Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9–11, in TThZ 109 (2000) 191–198.

Juden<sup>18</sup>. Wasserstein schreibt<sup>19</sup>: „Die vielleicht wichtigste Folge des nationalsozialistischen Völkermords für das jüdische Leben nach dem Krieg ist die Besessenheit ... vom Überleben, die er bei jüdischen – religiösen wie weltlichen – Gemeindeführern und Denkern hervorgebracht hat. Was immer die Unterschiede zwischen religiösen und weltlichen, orthodoxen und reformistischen, zionistischen und nichtzionistischen, linken und rechten Vertretern sein mögen, fast alle stimmen darin überein, daß das kollektive Überleben das Hauptziel der jüdischen Gemeinden zu sein habe“. Die Bleibendheit des Juden hat also unlöslich mit seinem Überleben zu tun. Wenn „das kollektive Überleben das Hauptziel der jüdischen Gemeinden zu sein“ hat, dann entsteht aber auch die Frage nach dem Ort dieses kollektiven Überlebens der Juden. Ist dieser Ort Erez Israel, das Land der Väter seit Abrahams Zeiten? Wenn Wassermann's Voraussage, daß die Juden Europas langsam, aber sicher dahinschwinden<sup>20</sup> und überhaupt die jüdische Diaspora infolge des starken Geburtenrückgangs, der Assimilation, der zahlreichen Mischehen, der fortschreitenden Säkularisierung in Auflösung begriffen ist<sup>21</sup>, was speziell für das europäische Judentum zu gelten scheint, was Wassermann näherhin zu zeigen versucht – „Bald wird nur noch eine körperlose Erinnerung zurückbleiben“<sup>22</sup> –, dann bleibt Erez Israel der Ort des Überlebens der Juden. Erez Israel ist seit Jahrzehnten die Heim- und Zufluchtsstätte vieler Juden geworden, besonders im Zusammenhang mit der Shoa. Die Juden in Israel bilden „eine Gesellschaft, die einzigartig ist, da sie [im Unterschied von der jüdischen Diaspora] über eine jüdische Mehrheit verfügt und zu dem Zweck, das jüdische Überleben und die jüdische Kreativität zu sichern, geschaffen wurde und nun aufrechterhalten wird. Falls es nicht zu einer Katastrophe kommt, steht das Überleben Israels nicht mehr in Zweifel“<sup>23</sup>. In Erez Israel könnten

<sup>18</sup> Europa ohne Juden. Das europäische Judentum seit 1945 (deutsch Köln 1999).

<sup>19</sup> Ebd. 327.

<sup>20</sup> Dazu ebd. 338.

<sup>21</sup> Vgl. dazu auch das wichtige Buch des jüdischen Philosophen Leonard H. EHRLICH, Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden (Freiburg/München 1993). Sehr instruktiv auch das Buch von D. VETTER, Religion und Nation im Judentum. Anspruch und Wirklichkeit (Frankfurt/M. 2000). Der deutschjüdische Historiker M. WOLFFSOHN vermutet, „daß die jüdische Gemeinschaft in Deutschland, aber auch außerhalb Deutschlands in ihrer Mehrheit absolut unreligiös sein wird“ (in: I. WILTMANN, Jüdisches Leben in Deutschland. Siebzehn Gespräche. Frankfurt 1999 = suhrkamp taschenbuch 3009, 225).

<sup>22</sup> A.o.O. 338.

<sup>23</sup> Ebd. 327.

sich so die altbündlichen Landverheißungen einmal erfüllen. Dort „bleibt“ der Jude trotz aller schwierigen politischen und ethnographischen Probleme des Staates Israel. Die Nachkommen Isaaks und Ismaels, dieser beiden Söhne Abrahams, leben dort mit- und nebeneinander, trotz aller Spannungen und Schwierigkeiten dieses Mit- und Nebeneinanders im politischen Alltag. Ich sehe darin die Führung Gottes, der seinen Verheißungen treu bleibt (vgl. zu diesen besonders Gen 17, 20f: Isaak und Ismael betreffend). Dabei gilt freilich: „Eine Verabsolutierung des Landes, die von nationalreligiösen Kräften in Israel, aber auch von manchen christlichen Zionisten betrieben wird, widerspricht dem Geist der Propheten Israels. Eine religiöse Überhöhung des Staates Israel ist theologisch unzulässig und gefährdet die Bemühungen um einen friedlichen Interessenausgleich zwischen den Bürgern des Staates Israel und seinen arabischen Nachbarn“ (so die Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland: Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum, Gütersloh 2000, 87). Dem stimme ich zu.

2. Der Jude „bleibt“. Er ist unübersehbar da; neben der Kirche und neben der übrigen Menschheit. Überall in der Welt stößt man auf ihn. Besonders durch das furchtbare Geschehen der Shoa und die Entstehung des Staates Israel im Land der Väter ist der Jude wie nie zuvor in das Weltbewußtsein gerückt. Und so ist der Jude, gerade in seiner „Verstockung“ Jesus und dem Evangelium gegenüber, zum lebendigen Zeichen für die Konkretheit der Heilsgeschichte geworden; sie spielt sich nicht im luftleeren Raum ab. Der Jude hält in besonderer Weise die Heilsgeschichte bei der Geschichte. Nach dem geheimnisvollen Ratschluß Gottes *muß* es den „verstockten“ Juden neben der Kirche geben (Näheres dazu unter III,1)<sup>24</sup>. Israel ist „mehr ... als eine Idee ... Denn wir leben. Wir sind ewig, nicht wie eine Idee ewig sein mag, sondern wir sind es, wenn wir es sind, in voller Wirklichkeit. Und so sind wir dem Christen das eigentlich Unbezweifelbare ... An uns können die Christen nicht zweifeln“ (F. Rosenzweig)<sup>25</sup>. Die Christen können am Juden nicht vorbeigehen. Der Christ stößt auf den Juden, schon deshalb, weil Jesus, der Herr der Kirche, selber ein Jude war. Die Kirche braucht den Juden zu ihrer vollen Identitätsfindung, auch „im Bewußtsein ihrer lebensnotwendigen Verbindung mit dem Alten Testament;

<sup>24</sup> Verwiesen sei dazu auch auf F. MUSSNER, Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an Röm 9–11, in: DERS., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1991) 51–59.

<sup>25</sup> A. a. O. (s. Anm. 14) 461.



denn ohne das Alte Testament ist das Neue Testament selbst seines Sinnes entleert“ (Johannes Paul II., Ansprache am 31. Oktober 98). „Die Kirche kann ihre Wurzeln nicht vergessen. Mehr noch: Zu diesen Wurzeln muß sie ständig zurückkehren, um sich in vollkommener Treue an Gottes Plan zu halten“ (ders.). Man darf sagen, daß die Juden auch post Christum noch eine positive Heilsfunktion haben<sup>26</sup>. In dem Gespräch zwischen P. Lapide und K. Rahner<sup>27</sup> fragte der Jude Lapide den berühmten Theologen auch: „Könnte dieses Nein der Juden, das ja letztlich dem Glauben und nicht dem Unglauben entspringt, eine positive, gottgewollte Rolle im universalen Heilsplan gespielt haben?“, worauf Rahner so antwortete: „Natürlich kann ich dem Nein der Juden zu Jesus im Heilsplan Gottes eine positive, konstruktive Bedeutung zuerkennen. Denn auch wenn ich von allen tiefsinnigeren theologischen Überlegungen über die Sünde und deren positiver Funktion im Heilsplan Gottes absehe, kann ich als Christ sagen, ich habe als solcher die Pflicht, dieses jüdische Nein zu Jesus als dem Christus als aus einem positiven Verhältnis zu Gott entspringend zu interpretieren, obwohl ich zu diesem Nein nein sage“.

3. Das Nein der Juden zu Jesus und zum Evangelium ist auch ein Hinweis auf das Noch-nicht-Endgültige der Heilsvollendung. „Israel ist der weltgeschichtliche Zeuge für dieses Noch-nicht des göttlichen Willens. Es repräsentiert mit seinem Nein den eschatologischen Vorbe-

<sup>26</sup> Vgl. dazu auch F. MUSSNER, Hat Israel post Christum noch eine Heilsfunktion?, in: DERS., Traktat über die Juden (München <sup>2</sup>1988) 78–87, H. H. HENRIX, Das Judentum – außerhalb der Kirche, also heillos?, in: TThZ 92 (1983) 216–233. „Durch ihre von Gott über sie verhängte Verhärtung, durch den Unglauben, in welchem Gott sie gleichsam gefangen hält, also gerade durch den zu einer nationalen Sache gewordenen Gegensatz gegen das Ev wird die jüdische Nation als solche konserviert, während sie ohnedies unter den Völkern sich verloren hätte, wie es in der Tat bald genug dem an Christus gläubig gewordenen Bruchteil der Nation ergangen ist“ (TH. ZAHN, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig <sup>1,2</sup>1910, 529), nämlich dem alten Judenchristentum, das aus der Geschichte verschwunden ist. „Dadurch aber [durch die πόρωσις Israels] ist die Möglichkeit geschaffen, daß das jüdische Volk noch einmal als Volk – denn dies heißt οἱ πάντες sogut wie πᾶς Ἰσραὴλ – Gottes Erbarmen erfahre, wie es nach dem Glauben des Pl d.h. nach der Weissagung Jesu und der alten Propheten Gottes Absicht ist, also zweifellos geschehen wird“ (ZAHN, ebd.). Eine wichtige Einsicht des großen Exegeten. Es geht bei der endzeitlichen Rettung „ganz Israels“ nicht um die einzelnen Juden, sondern um „ganz Israel“ als Volk, und Gott hat Israel als Volk erwählt!

<sup>27</sup> P. LAPIDE / K. RAHNER, Heil von den Juden? Ein Gespräch (Mainz 1983) 108 f.



halt selbst“ (F.-W. Marquardt)<sup>28</sup>. Dieser „eschatologische Vorbehalt“ hat auch mit dem zu tun, was man den „Verheißungsüberschuss“ nennt. Juden wenden gegen die christliche Messianologie ein: Jesus von Nazareth war in Wirklichkeit nicht der Verheißene, weil er entscheidend wichtige Verheißungen des Alten Testaments nicht erfüllt hat, vor allem nicht die Verheißung des großen Schaloms für alle Völker und der umfassenden sozialen Gerechtigkeit für alle Armen und Unterdrückten in der Welt. Man denke z. B. an den Ps 72 mit seinen Gebetswünschen für den kommenden Friedenskönig und sein Reich: „Die *Gerechtigkeit* blühe auf in seinen Tagen und großer *Friede*, bis der Mond nicht mehr da ist“ (V. 7). „... er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit, den Armen und den, der keinen Helfer hat. Er erbarmt sich des Gebeugten und Schwachen, er rettet das Leben der Armen. Von Unterdrückung und Gewalttat befreit er sie, ihr Blut ist in seinen Augen kostbar“ (VV. 12–14). Man denke auch an den Psalm 9, in dem Gott als der Retter der Armen und Bedrängten gepriesen wird (V. 19: „Doch der Arme ist nicht auf ewig vergessen, des Elenden Hoffnung ist nicht für immer verloren“). Der jüdische Hinweis auf die von Jesus von Nazareth, den die Christen als Messias verehren, nicht erfüllten Verheißungen für die messianische Heilszeit gehört sowohl zu den Gründen des jüdischen Nein, als auch zu seinen Konsequenzen: Der Jude macht mit seinem Nein die Christenheit darauf aufmerksam, daß zur Erlösung weltweiter Friede und umfassende Gerechtigkeit gehören, die man aber vergebens sucht: Schaut nur hin, ihr Christen, auf die Geschichte des Abendlandes mit seinen vielen Kriegen, z. B. den zwei Weltkriegen des 20. Jahrhunderts und den blutigen Konfessionskriegen in früheren Zeiten, geführt von christlichen Völkern. Euer Messiasglaube hat euch nicht daran gehindert; also ist Jesus von Nazareth in Wirklichkeit nicht der Verheißene! Und die Armut in der Welt nimmt immer mehr zu! Der jüdische Einwand gegen den christlichen Messiasglauben ist nicht von der Hand zu weisen. Umso mehr müssen die Christen darüber nachdenken, was dennoch durch Jesus von Nazareth Neues in die Welt gekommen ist. Dieses Neue ist nicht wenig<sup>29</sup>.

4. Das jüdische Nein mit seiner Konsequenz der Bleibendheit des jüdischen Volkes bis zum Ende der Tage läßt erkennen, daß die

<sup>28</sup> „Feinde um unsretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: P. V. D. OSTEN-SACKEN (Hg.), Treue zur Thora (FS f. G. Harder) (Berlin 1977) 174–193 (hier 192).

<sup>29</sup> F. MUSSNER, Was hat Jesus von Nazareth Neues in die Welt gebracht? (Erscheint im Herbst d. J. im Verlag Kathol. Bibelwerk, Stuttgart).

„Logik“ Gottes eine andere ist als die Logik der Sterblichen<sup>30</sup>. Der große Philosoph Hegel glaubte hinter die Logik der Selbstexplikation des „absoluten Geistes“, für Hegel identisch mit Gott, mit Hilfe der Geschichte und der Natur gekommen zu sein und sie formulieren zu können. Er wollte auf diese Weise „Gott verständlich machen“ (D. Henrich). Dieser Versuch scheitert speziell am Juden. Paulus schreibt in Röm 11, 33b: „Wie unerforschlich (sind) seine Entschlüsse und wie unergründlich seine Wege!“ Diese „Entschlüsse“ und „Wege“ Gottes beziehen sich aufgrund der Röm 11, 33b vorausgehenden Ausführungen des Apostels auf die rational nicht ergründbare „Logik“ der Wege Gottes mit seinem Volk Israel. Einst hat er es in seinen Vätern erwählt, durch die altbündliche Geschichte „getragen“ (um biblisch zu sprechen), ihm nicht erlaubt, zu sein „wie die anderen Völker“ (vgl. Ez 20, 32; zur Sonderexistenz Israels vgl. auch Num 23, 9; Deut 4, 34; 2 Sam 7, 23f), ihm die Tora geschenkt als Lehre und Weisung für seine religiöse Daseinsgestaltung vor Gott (vgl. besonders Ps 119), ihm jedoch dann „einen Geist des Tiefschlafes gegeben, Augen zum Nicht-Sehen und Ohren zum Nicht-Hören bis zum heutigen Tag“ (Röm 11, 8), nämlich Jesus und dem Evangelium gegenüber, was zu einer „teilweisen Verstockung“ (Röm 11, 25b) Israels führte, die bis zum Ende der Tage dauern wird, um dann doch durch den Parusiechristus gerettet zu werden. Sind das nicht seltsame „Entscheidungen“ und „Wege“ Gottes mit seinem Volk Israel: Zuerst Erwählung, dann Verstockung, schließlich Errettung? „Wer hat den Gedanken (die „Logik“) des Herrn erkannt? Oder wer wurde sein Ratgeber?“ fragt der Apostel mit Worten der altbündlichen „Schrift“ (Röm 11, 34). Antwort: Niemand, kein Sterblicher, auch Hegel nicht! Es ist eine Konsequenz des jüdischen Nein zu Jesus und zum Evangelium, daß uns Gottes Unergründlichkeit durch die sich durch die Menschheitsgeschichte durchziehende Dauerexistenz der Juden neben den Gojim ständig ins Bewußtsein kommt. Wäre die „Logik“ Gottes die unsere, wäre er nicht Gott. Nach dem französischen Philosophen Jean-François Lyotard repräsentieren die Juden das prinzipiell Unverfügbare. Während das abendländische Denken eine Metaphysik einer Identitäts- und Ursprungslogik und der Präsenz vertritt, repräsentiert das Denken der Juden für Lyotard „das Andere der abendländischen Metaphysik, die ... nach einem

<sup>30</sup> Vgl. F. MUSSNER, Israel in der „Logik“ Gottes nach Röm 9–11 und im Denkgebirge Hegels, in: W. M. NEIDL (Hg.), Person und Funktion (FS zum Gedenken an Jakob Hommes) (Regensburg 1998) 63–78; E. LÉVINAS, Hegel und die Juden, in: DERS., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum (deutsch Frankfurt/M. 1992) 177–181.

alleinen Ursprung, nach einem absoluten Grund und nach der Möglichkeit totaler Repräsentation dieses Grundes und Ursprungs sucht“ (Saskia Wendel). Die jüdische Sonderexistenz läßt sich von solcher Metaphysik her nicht begreifen, die Juden sind vielmehr „das Volk des Anderen“. Lyotard: „Vom Anderen als Geisel genommen, wird dieses Gemeinwesen zu ‚seinem‘ Volk, zum Volk des Anderen, zu einem von anderen Völkern verschiedenen Volk“. Die Juden „repräsentieren somit dasjenige, das sich dem Geist und dem Willen des Abendlandes nach totaler Verfügungsgewalt widersetzt ... Die Auslöschung ‚der Juden‘, für die der namenlose Name ‚Auschwitz‘ steht, ist demnach für Lyotard als Versuch zu verstehen, das auszulöschen, was die abendländische Identität bedroht, nämlich das ‚Volk des Anderen‘“ (S. Wendel)<sup>31</sup>.

Israel ist ein großes Mysterium, von dem der Christ nicht absehen kann<sup>32</sup>. „Das jüdische Nein ist nicht einfach identisch mit dem Nein des Unglaubens, sondern hat für uns Christen einen qualifizierten theologischen Sinn“<sup>33</sup>.

### III. Das jüdische Nein und die Kirchen

1. Offensichtlich vertrat man in der christlichen Gemeinde in Rom, an die Paulus seinen berühmten Brief schrieb, die Meinung, Gott habe sein Volk, das er einst erwählt hat, wegen seines Nein Jesus und dem Evangelium gegenüber für immer verstoßen, seinen Bund mit ihm aufgekündigt, verbunden mit der daraus sich scheinbar ergebenden Folge, die Kirche sei an die Stelle Israels getreten, was übrigens lange Zeit in der christlichen Theologie vertreten wurde („Substitutionsmodell“!); die Kirche sei nun das neue, wahre Israel. Was sagt der Apostel dazu? Er fragt (Röm 11, 1): „Hat Gott sein Volk verstoßen?“ Er antwortet spontan: „μὴ γένοιτο“, „auf keinen Fall!“. Der Apostel könnte sich dabei auf 1 Sam 12, 22 berufen: „Um seines großen Namens willen wird der Herr sein Volk nicht verstoßen; denn er hat sich entschlossen, euch zu

<sup>31</sup> S. WENDEL, Zeugnis für das Undarstellbare. Die Rezeption jüdischer Traditionen in der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards, in: J. VALENTIN / S. WENDEL (Hg.), Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (Darmstadt 2000) 264–278 (hier 265f).

<sup>32</sup> Dazu F. MUSSNER, Was macht das Mysterium Israel aus?, in: R. KAMPLING (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus (Paderborn u. a. 1999) 15–30.

<sup>33</sup> M. ZECHMEISTER, Der jüdische Stachel in der Christologie. Bemerkungen zur Endgültigkeit der Offenbarung in Jesus Christus, in: P. FONK u. a. (Hg.), Zum Aufbruch ermutigt. Kirche und Theologie in einer sich wandelnden Zeit (FS f. Bischof Franz Eder) (Freiburg/Basel/Wien 2000) 169–177 (hier 172).

seinem Volk zu machen“, oder auf Ps 94, 14: „Der Herr wird sein Volk nicht verstoßen und niemals sein Erbe verlassen“. Der Gott Israels bleibt seinen Verheißungen treu: „Unwiderruflich (unreuig: ἀμεταμέλητα) sind Gottes Gnadengaben (an Israel) und der Ruf (der einst an seine Väter ergangen ist)“ (11, 29). Mögen die Juden „im Hinblick auf das Evangelium Gegner sein um euretwillen“ (d.h. zugunsten der Heiden, die es annehmen), „im Hinblick auf die (urtümliche) Wahl (sind) sie Geliebte um der Väter willen“ (11, 28). Und weil das so ist, wird am Ende „ganz Israel gerettet werden“ (11, 26a) durch „den Retter aus Zion; hinwegnehmen wird er die Gottlosigkeiten von Jakob. Und dies (ist) zu ihren Gunsten der von mir (einst gestiftete) Bund, wenn ich hinwegnehme ihre Sünden“ (11, 26b.27)<sup>34</sup>. Gott revoziert den einst mit den Vätern gestifteten Bund nie; zuletzt erweist sich dieser als ein Sündenvergebungsbund, wobei bei den „Gottlosigkeiten“ und „Sünden“ wohl an die Bundesbrüche Israels gedacht ist, von denen das Alte Testament zu erzählen weiß. Der Papst sprach am 17. November 1980 vor den Vertretern der deutschen Judenschaft mit Recht von dem von Gott „nie gekündigten Alten Bund“ Gottes mit den Juden. Die Kirchen müssen zur Kenntnis nehmen, daß die Juden trotz ihres Nein die bleibenden Bundespartner Gottes sind. Und das heißt auch, daß die Kirchen endlich Kenntnis von den Ausführungen des Apostels in Röm 9–11 über das Endheil Israels nehmen müssen. „Für den Gott Abrahams und Jesu von Nazareth bleibt Israel, so anstößig das für eine heidenchristlich geprägte und sich in Weltdimensionen begreifende Kirche auch sein mag, Anfang *und* Ende seiner Wege“ (M. Theobald)<sup>35</sup>.

2. Katholischerseits brachte das II. Vatikanische Konzil mit seinem Dekret „*Nostra Aetate*“ (Nr. 4) die große Wende. Seine wichtigsten Lehren: Die Kirche ist „mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden“. Die Kirche hat „durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments (empfangen) und (wird) genährt ... von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepropft sind“. Die Kirche anerkennt die „Privilegien“ Israels, wie sie von Paulus im Röm 9, 4–5 aufgezählt sind. Die Juden sind „nach dem Zeugnis des Apostels immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind

<sup>34</sup> Vgl. zur syntaktischen und semantischen Analyse des Bundes-Textes von Röm 11, 27 F. MUSSNER, Gottes „Bund“ mit Israel nach Röm 11, 27, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.) *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172) (Freiburg/Basel/Wien 1998) 157–170 (hier 163–170) (mit Literatur).

<sup>35</sup> Römerbrief. Kapitel 1–11 (SKK. NT 6/1) (Stuttgart 1992) 300.

doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“. Die Ereignisse des Leidens Jesu darf man „weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen“. Man darf „die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern“. „Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben“. Papst Johannes Paul II. hat sich so häufig und so positiv über die Juden geäußert wie keiner seiner Vorgänger. Auch die Kirchen der Reformation haben wichtige Papiere über ihr Verhältnis zu den Juden erarbeitet, zuletzt die EKD neuerdings noch einmal mit ihrer Studie: Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum (Gütersloh 2000)<sup>36</sup>.

3. Der Dialog zwischen Juden und Christen ist seit Jahrzehnten im Gang, im deutschsprachigen Raum vor allem mit den Juden M. Buber, E. L. Ehrlich, P. Lapide, Schalom Ben-Chorin, Zwi Werblowsky, N. P. Levinson, H. -J. Schoeps, L. Baeck, D. Flusser, J. J. Petuchowski, um bedeutende Namen zu nennen. Papst Johannes Paul II. nannte in seiner schon erwähnten Ansprache an die Vertreter der deutschen Judenschaft in Mainz drei Dimensionen des Dialogs. Die erste Dimension bezieht sich auf „die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes“ und ist zugleich ein Dialog „innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel“. „Eine zweite Dimension unseres Dialoges – die eigentliche und zentrale – ist die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes“. Die dritte Dimension bezieht sich auf den gemeinsamen Einsatz von Juden und Christen „für Frieden und Gerechtigkeit unter allen Menschen und Völkern“<sup>37</sup>. „Möchten bald alle Völker in Jerusalem versöhnt und in Abraham gesegnet sein!“

<sup>36</sup> Vgl. dazu die umfangreichen Dokumentenbände „Die Kirchen und das Judentum“ (hg. von R. RENDTORFF bzw. W. KRAUS und H. H. HENRIX) (Paderborn/München, Bd. I <sup>2</sup>1989, Bd. II 2001). Darin finden sich auch jüdische Dokumente.

<sup>37</sup> Vgl. dazu auch F. MUSSNER, Gemeinsame Aufgaben und Ziele von Juden und Christen gegenüber der modernen Welt. Für Ernst Ludwig Ehrlich zum 70. Geburtstag, in: DERS., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen (s. Anm. 23) 121–130; B. KLAPPERT, Reich Gottes und Gerechtigkeit. Perspektiven einer von



Manche Juden haben freilich ihre Schwierigkeiten mit dem Dialog. Einer der beiden Oberrabbiner in Jerusalem, I. M. Lau, hat dies auf die Formel gebracht: „Wir brauchen den christlich-jüdischen Dialog nicht, wir haben die Tora“. Joel Berger, Landesrabbiner der Israelitischen Religionsgemeinschaft Württembergs und Sprecher der Rabbinerkonferenz Deutschlands, kommentierte im Freiburger Rundbrief (5, 1998, 263–265) die Erklärung des Bundes der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland überaus kritisch, z. B. die These, daß Juden und Christen aufgrund der Wurzeln ihres Glaubens in besonderer Weise miteinander verbunden seien: „Wir Juden ... sind mit den Christen und mit der christlichen Kirche überhaupt nicht verbunden. Wir sind uns selbst genug. Das heißt, für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre Kirche nicht“. Für Berger haben jene, die Jesus als Christus, als Messias, anerkennen und wahrnehmen, „den Boden des Judentums verlassen. Sie sind damit keine jüdischen Menschen mehr ... Jüdische Menschen, die Jesus anerkannt haben, kann es nicht geben“. Paulus denkt darüber anders; er beruft sich in der Auseinandersetzung mit judenchristlichen Gegnern auf seine jüdische Abstammung: „Ich wurde am achten Tag beschnitten, bin aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, lebte als Pharisäer nach dem Gesetz, verfolgte voll Eifer die Kirche und war untadelig in der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz vorschreibt“ (Phil 3, 5f). „Sie [meine Gegner] sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch“ (2 Kor 11, 22). Und was würden die „messianischen Juden“ sagen, wenn man ihr Jude-Sein bestreiten würde? Der christlich-jüdische Dialog bleibt wichtig, auch wenn es nicht sein Ziel ist, aus Juden Christen zu machen und aus Christen Juden. Das jüdische Nein darf den Dialog nicht verhindern, vor allem soll er dazu führen, daß die Kirchen endlich ihre „Wurzel“ erkennen, die sie nach Röm 11, 18b „trägt“.

4. Und die Judenmission? Mit diesem Fragezeichen ist ein schwieriges Problem angesprochen. Paulus hat nach seinem Selbstzeugnis (Röm 9, 2f) schwer darunter gelitten, daß seine „Brüder und Volksgenossen dem Fleische nach“ von Jesus und dem Evangelium nichts wissen wollen, Nein zu ihnen sagen, obwohl doch das Evangelium „eine Kraft Gottes ist zum Heil für jeden, der glaubt, *für den Juden zuerst* und dem Griechen“ (Röm 1, 16). „Ich bin voll Trauer, unablässig leidet mein Herz. Ja, ich möchte selber verflucht und weg von Christus sein um

---

Juden und Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft, in: DERS., Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog (Neukirch. Beitr. z. Syst. Theologie, 25) (Neukirchen-Vluyn 2000) 21–57.

meiner Brüder willen ...“. Aber der Apostel ringt sich dann in den drei Kapiteln Röm 9–11 in schwierigen, mühsamen Gedankengängen zu der Erkenntnis durch, daß Gott selber „die Verstockung“ der Juden, ihr Nein zu Jesus und dem Evangelium, verfügt hat: „Gott gab ihnen einen Geist des Tiefschlafes ...“ (11, 8) und dies gemäß der Schrift (καθάπερ γέγραπται), nämlich nach Deut 29, 3. Um das Subjekt „Gott“ (ὁ θεός) kommt kein Theologe rum! Das Nein des „verstockten“ Juden bleibt bis zur Parusie des Herrn. Dies aber läßt die Judenmission zu einem frag-würdigen Problem werden. Wenn die von Gott selbst verfügte „Verstockung“ der (meisten) Juden Jesus und dem Evangelium gegenüber bleibt und damit der Jude *als Jude* bleibt und Israel *als Volk*, dann bleibt die Judenmission in der Tat eine frag-würdige Angelegenheit, über die in den Kirchen ernsthaft nachgedacht werden muß, so sehr sich ein überzeugter Christ freut, wenn ein Jude zum Glauben an Jesus Christus kommt. Manche Kirchen lehnen heute in ihren Judenpapieren die Judenmission ausdrücklich ab; die katholische Kirche bis jetzt offiziell nicht.

5. Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium kann die Christen zum Antijudaismus verführen, und hat dies im Laufe der Kirchengeschichte oft getan, auch bereits in der Zeit der Urkirche, wie aus dem Neuen Testament hervorgeht<sup>38</sup>. Man glaubte bis herauf ins 20. Jahrhundert in der „Verstockung“ der Juden, dieser „Gottesmörder“, Jesus und dem Evangelium gegenüber, besonders auch in der Forderung des Hohen Rats an Pontius Pilatus, Jesus zu kreuzigen, die Rechtfertigung des christlichen Antijudaismus zu sehen, mit seinen schrecklichen Konsequenzen: Verleumdung, Vertreibung, Synagogenzerstörungen, Pogromen, Ermordung von Juden, Shoa (Holocaust)<sup>39</sup>. Vielleicht wäre der rassistische Antijudaismus des Nazi-Regimes in seinem schrecklichen

<sup>38</sup> Dazu R. KAMPLING (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus (Paderborn/München/Wien/Zürich 1999); N. A. BECK, Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert. Die antijüdische Polemik des Neuen Testaments und ihre Überwindung (Berlin 1998) (mit umfassendem Literaturverzeichnis).

<sup>39</sup> Riesiges Material dafür bei K. H. RENGSTORF / S. v. KORTZFLEISCH (Hg.) Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, 2 Bände (Stuttgart 1968/1970 = dtv 1988); H. SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, Bd. I (1.–11. Jh.) (Frankfurt/M. 1990); Bd. II (11.–13. Jh.) (ebd. 1988); Bd. III (13.–20. Jh.) (ebd. 1994); Art. Antisemitismus, in: TRE 3 (1978) 113–168; Israel GUTMAN (HauptHg.), Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden (4 Bände) (München/Zürich 1995), R. HILBERG, Die Vernichtung der europäischen Juden (3 Bände) (Deutsche Erstausgabe, Berlin 1982; 18.–20. Tausend 1993 im Fischer Taschenbuch Verlag).

Ausmaß ohne den christlichen nicht möglich gewesen. Jedenfalls stand man als Christ, wie ich aus meiner eigenen Erfahrung weiß, dem Phänomen des nazistischen Antijudaismus recht hilflos gegenüber. Und Reste des christlichen Antijudaismus bestehen leider bis heute, wie man immer wieder feststellen muß; aber auch der politisch-rassistische Antijudaismus scheint unausrottbar zu sein.

Ich halte die Ausführungen des Apostel Paulus in Röm 9–11, das Endheil Israels betreffend, für eine große Hilfe bei der Überwindung des christlichen Antijudaismus<sup>40</sup>; Gott hat sein Volk nicht verstoßen, die Juden sind die bleibenden Geliebten Gottes, Gott hat den Bund mit seinem erwählten Volk nie gekündigt, „ganz Israel wird gerettet werden“. Nie dürfen die Christen die Mahnung des Apostels vergessen: „Denke nicht hochmütig (über die ‚verstockten‘ Juden), vielmehr fürchte dich; denn wenn Gott die natürlichen Zweige nicht verschont hat, dann wird er auch dich nicht verschonen“ (Röm 11, 21). Gott kann dich, den Heidenchristen, jeder Zeit aus dem Edelölbaum, in den du durch seine Güte „eingefropft“ wurdest, wieder „aushauen“ (11, 22–24)<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Dazu F. MUSSNER, Hilfen aus Röm 9–11 zum Abbau des christlichen Antijudaismus, in: DERS., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen (s. Anm. 23) 65–72.

<sup>41</sup> Was die gegenwärtige schwierige Situation im Heiligen Land und speziell in Jerusalem betrifft, so sei dazu verwiesen auf M. KONKEL / O. SCHUEGRAF (Hg.), Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik (Münster 2000), ferner auf das in Anm. 21 genannte Buch von D. VETTER (hier besonders 146–181) und auf G. DACHS (Hg.), Deutsche, Israelis und Palästinenser. Ein schwieriges Verhältnis (Heidelberg 1999).

MARIUS REISER

## Geist und Buchstabe

Zur Situation der östlichen und der westlichen Exegese

Im September 1998 wurde ein wichtiger Anfang gemacht. Im Kloster von Neamț in der Moldau trafen erstmals evangelische, katholische und orthodoxe Neutestamentler zusammen, um grundlegende Probleme der biblischen Hermeneutik zu besprechen. Das Treffen ist jetzt sorgfältig dokumentiert.<sup>1</sup> Gegenstand der Referate und Gespräche waren vier Problemkreise: die Bedeutung der Kirchenväter für die heutige Exegese, die Autorität der Kirche für die Bibelwissenschaft, die Rezeption historisch-kritischer Methoden in der Orthodoxie und die Frage der Inspiration der Bibel. Jedes Referat ist mit einer ausgezeichneten Zusammenfassung versehen, die Monica Herghelegiu erstellt hat. Ihr ist auch ein Diskussionsüberblick zu verdanken. Die Herausgeber steuerten nicht nur ein Vorwort bei, sondern auch ein Nachwort über „Konvergenzen und offene Fragen“.

Die Lektüre dieses Bandes macht *eines* unübersehbar: Westliche wie östliche Exegese befinden sich derzeit in einer üblen Lage; die eine, weil sie die Verbindung mit Dogmatik, Patristik und Spiritualität verloren hat, die andere, weil sie von Dogmatik, Patristik und Spiritualität erdrückt wird; die eine, weil sie fast nur noch historisch-kritische und damit beschränkte Auslegung betreibt, die andere, weil sie historisch-kritische Auslegung so gut wie gar nicht kennt; die eine, weil sie den Traditionsbruch der Aufklärung nicht überwunden hat, die andere, weil sie, von Aufklärung unberührt, lebendige Tradition immer wieder mit steriler Konservierung verwechselt. Könnte es nicht sein, daß die orthodoxe Seite die Heilmittel für die westlichen Übel besitzt und die westliche Seite die Heilmittel für die östlichen Übel? Allerdings. Freilich hat offenbar keine der beiden Seiten die Heilmittel in einer sofort einnehmbaren Form.

### I.

Die beiden ersten Beiträge, der orthodoxe von *Vasile Mihoc* und der protestantisch-reformierte von *Ulrich Luz*, befassen sich mit der Rolle der Kirchenväter in der Exegese. *U. Luz* zeichnet in kurzen Strichen nach, wie die Kirchenväter

<sup>1</sup> J. D. G. DUNN / H. KLEIN / U. LUZ / V. MIHOC (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamț vom 4. bis 11. September 1998* (WUNT 130), Tübingen 2000.

infolge des reformatorischen Schriftprinzips ihre Bedeutung für die protestantische Bibelexegese verloren haben und wundert sich, „dass sich die katholische Exegese an diesem Punkt so sehr hat protestantisieren und modernisieren lassen“ (34). Er zeigt dann auf, was diese Exegese von den Kirchenvätern wieder lernen könnte: daß Exegese nicht nur im philologischen und historischen *Erklären* besteht, sondern auch in einer Anleitung zum *Verstehen* der Sache, um die es in den Texten geht.<sup>2</sup> Dies ist die Voraussetzung für eine aktualisierende Auslegung, die nach dem Sinn der Texte *für uns* fragt, wobei eine wirkungsgeschichtliche Hermeneutik hilfreich sein könnte. Lernen könnten wir auch etwas über die Polyphonie der Texte, die mehr als *eine* Deutung zulassen, und von der christologischen Auslegung, die Christus als Mitte der ganzen Schrift erfaßt und die Einheit von Geist und Buchstabe in Analogie zur Einheit der beiden Naturen in Christus begreift.<sup>3</sup>

In den Ausführungen von Luz fällt ein durchgehendes Mißverständnis der Auffassungen des Origenes auf. Luz ist offenbar einem Klischee erlegen, das in der Patristik seit den Forschungen H. de Lubacs überwunden ist. Dieses Klischee behauptete, für Origenes sei der Literalsinn unwichtig, ja er nehme für viele Texte in der Hl. Schrift an, daß sie ohne Literalsinn seien. Davon kann keine Rede sein.<sup>4</sup> Das Ernstnehmen des Literalsinns als Fundament des symbolischen Sinns unterscheidet die jüdisch-christliche Allegorese scharf von der paganen.<sup>5</sup> Texte, die keinen historischen oder Literalsinn haben – Origenes zählt dazu die Geschichte vom Sündenfall in Gen 3 und die Versuchungsgeschichte in Mt 4 / Lk 4 –,<sup>6</sup> sind, zumindest im Neuen Testament, seltene Ausnahmen, die nur die Regel bestätigen. Es sind Texte, die die moderne historisch-kritische Exegese ähnlich einschätzt.

<sup>2</sup> Die Väter unterscheiden *verba* und *res* (bzw. *διάνοια* und *ἀλήθεια*) und legen das Schwergewicht auf das richtige Erfassen der *res*. Vgl. B. STUDER, *Schola Christiana*, Paderborn 1998, 198–229.

<sup>3</sup> Luz weist auf die ausgezeichneten Arbeiten von J. PANAGOPOULOS hin (45 Anm. 42), u. a.: *Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern*: ZThK 89 (1992) 41–58.

<sup>4</sup> Vgl. H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1968, 115–128; DERS.: *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (übertragen und eingeleitet von R. VODERHOLZER), Einsiedeln / Freiburg 1999, 356–373; R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln / Freiburg 1998, 206–209. 313–317.

<sup>5</sup> Vgl. W. BERNARD, *Zwei verschiedene Methoden der Allegorese in der Antike*, in: H.-J. HORN / H. WALTER (Hg.), *Die Allegorese des antiken Mythos*, Wiesbaden 1997, 63–83. Er unterscheidet zwischen „substitutiver Allegorese“ (die allegorische Sinnenebene ist die eigentliche und einzige) und „dihairetischer Allegorese“ (die allegorische Sinnenebene eliminiert nicht die literale).

<sup>6</sup> Orig. princ. IV 3, 1.



Eine völlige Verkennung des Origenes ist es weiter, wenn Luz behauptet, er sei „alles andere als ein Inkarnationstheologe“; die irdische Gestalt Jesu sei für ihn „nicht so sehr der Ort und die Gestalt von Gottes Wirklichkeit als die Hülle, die es zu durchbrechen gilt“ (47). Die Inkarnation ist für Origenes vielmehr ein zentrales Mysterium des Glaubens, auf das er immer wieder zurückkommt.<sup>7</sup> Mit Recht erklärt J. Panagopoulos: „Origenes geht sogar so weit, zu behaupten, hätte der inkarnierte Logos alles nur als wahrhaftiger Gott getan, dann würde er in seinem Menschsein ignoriert, hätte er umgekehrt alles allein als wahrhaftiger Mensch getan, dann wäre seine Gottheit überschattet. Er fährt fort: ‚Alles Menschliche, was Jesus vollbrachte, diente dazu, seine Menschheit zu bekunden und seine Gottheit zu offenbaren‘ (Comm. ad Joh., Caten. fr. 53, GCS, Origenes IV, 527).“<sup>8</sup>

Verfehlt ist weiter die Behauptung, die wörtliche Auslegung sei für Origenes „nur die manchmal wichtige Vorstufe der geistlichen“ (47). Für Origenes ist es Christus, der den geistlichen Schriftsinn konstituiert; er hat diesen Sinn im Fall des Alten Testaments nicht einfach nur aufgedeckt, sondern überhaupt erst erschaffen, indem er das Wasser der Schrift in Wein gewandelt hat.<sup>9</sup> Für die Gewinnung des „Weins“ aber ist das Wasser mehr als „die manchmal wichtige Vorstufe“. Was V. Mihoc im Anschluß an Maximus Confessor sagt, gilt auch für Origenes: Der „Geist“ der Schrift existiert nicht losgelöst vom „Buchstaben“, sondern ist als Geist des Buchstabens zu verstehen (23). „Der tiefere Sinn liegt also in der Fortsetzung des Litteralsinnes, nicht neben oder über ihm.“<sup>10</sup>

In diesem Zusammenhang sollte man auch darauf hinweisen, daß Martin Luther zwar starke Worte gegen Origenes und die Allegorese gebraucht hat; aber an der christologischen Deutung der Psalmen und des Alten Testaments insgesamt hat er immer festgehalten,<sup>11</sup> wie übrigens auch an der traditionellen allegorischen Deutung des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10, 30-35).<sup>12</sup> In einer glücklichen Inkonzsequenz hat Luther vieles bewahrt, was seine konsequenteren Schüler bald zum alten Eisen geworfen haben.

Am Schluß seines Beitrags formuliert Luz „drei spezifisch protestantische Vorbehalte“ (51). Er möchte weder die *Auslegung* der Kirchenväter als verbind-

<sup>7</sup> Ich verweise auf die Texte, die H. U. von Balthasar zusammengestellt hat in seiner schönen Anthologie: ORIGENES, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, Einsiedeln / Freiburg 1991, 138-180 („Wort als Fleisch“), bes. 147-162 („Leben Jesu als Gleichnis“). Vgl. M. FÉDOU, *La Sagesse et le monde*. Paris 1995, 125-163.

<sup>8</sup> J. PANAGOPOULOS, *Christologie* (s. Anm. 3) 47.

<sup>9</sup> Vgl. H. DE LUBAC, *Geist* (s. Anm. 4) 315-326.

<sup>10</sup> TH. HEITHER, Origenes als Exeget. Ein Forschungsüberblick, in: G. SCHÖLLGEN / C. SCHOLTEN (Hg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. FS E. Dassmann (JAC. E 23), Münster 1996, 141-155, hier 152.

<sup>11</sup> Vgl. R. VODERHOLZER, *Einheit* (s. Anm. 4) 80-84.

<sup>12</sup> Vgl. W. VON LOEWENICH, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, München 1954, 44-47; G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt 1962, 76 f.

lich ansehen noch ihre *Hermeneutik*. Was diese beiden Vorbehalte angeht, dürfte eine ökumenische Einigung durchaus möglich sein. Einen ökumenischen Affront dagegen, der den Atem stocken läßt, stellt der dritte Vorbehalt dar: Luz will unter die „Kirchenväter“ auch diejenigen aufgenommen wissen, „die irgendwann von einer Kirche unter die Ketzer und nicht unter die Väter eingereiht worden sind“. Im Diskussionsüberblick und im Nachwort der Herausgeber werden beispielhaft drei Namen genannt: Markion, Arius und Nestorius (208. 220). Dieses Ansinnen geht davon aus, daß Wahrheit nicht existiert oder nicht erkennbar ist, jedenfalls aber nicht relevant, und daß es für die Christlichkeit z. B. gleichgültig ist, ob man mit der gesamten großkirchlichen Tradition des Ostens wie des Westens das Alte Testament anerkennt oder mit Markion (und Harnack) verwirft. Was hätten die Reformatoren zu einem solchen Vorschlag gesagt? Die Idee einer derartigen *concordia discors* erinnert im übrigen an die Geschichte von dem Richter, der nach dem Plädoyer des Klägers erklärt: „Sie haben recht!“ und nach dem Gegenplädoyer des Beklagten: „Sie haben recht!“ und als er darauf aufmerksam gemacht wird, daß sich die beiden doch widersprochen hätten, sagt: „Sie haben auch recht!“ Sollen wir in dieser Geschichte die Lösung aller konfessionellen Probleme sehen? Oder sollen wir noch einmal alles von vorn beginnen?

Der Beitrag von V. Mihoc bietet eine ausgezeichnete Einführung in die Prinzipien der Väterexegese. Er hebt vor allem die christologische Ausrichtung ihrer Deutung des Alten wie des Neuen Testaments hervor und weist mit einem Zitat von Jean Daniélou darauf hin, daß Christus in seinem Leib, der Kirche, weiterlebt. In diesem Zusammenhang kritisiert Mihoc die starke Tendenz der westlichen Exegese zu einer Jesulogie, die mit dem θεάνθρωπος nichts mehr anzufangen weiß (18). In der Tat schreiben die Herausgeber am Schluß, manche westliche Gesprächspartner hätten Schwierigkeiten gehabt, zu verstehen, „was denn damit überhaupt gemeint sein könnte“ (223). „Die altkirchliche Tradition, vor allem die Christologie der Zweinaturenlehre, erwies sich auch für viele ‚Westler‘ als in überraschender Weise gegenwärtig und kräftig“ (218). Daß man im Osten an das Dogma von Chalkedon tatsächlich noch glaubt, überrascht viele ‚Westler‘!<sup>13</sup> Dabei bekennen sich m. W. auch sämtliche großen christlichen Konfessionen des Westens zu diesem Dogma. Aber wie so vieles tritt im Westen das öffentlich Bekannte und das privat Geglaubte immer weiter auseinander. V. Mihoc schreibt: „There it is, a Christology that has nothing to do with the doctrine of the Church and that few people will dare to preach from the pulpit“ (18). Wie recht er hat! Und ebenso recht hat U. Luz, wenn er die Situation heutiger protestantischer Bibelauslegung im Gegenüber zur Alten Kirche und auch zu Luther so beschreibt: „Die Menschheit Christi hat sich gegenüber seiner Gottheit ebenso verselbständigt wie die wörtliche, d. h. historisch-kritische Bibelauslegung gegenüber der geistlichen“ (49).

In ihrem Nachwort schreiben die Herausgeber: „Die antiochenische Hermeneutik scheint dem geschichtlichen Verständnis des Alten Testaments und auch

<sup>13</sup> Schriftstellen wie Mt 28, 18; Joh 1, 1; 20, 28; Phil 2, 6; Kol 1, 15-20; 2, 9 sind ihnen offenbar fremd.

der ganzen Bibel in manchem näher zu kommen als die alexandrinische. Von ihr aus scheint auch eine Brücke zu neuzeitlich-westlichen Bibellektüren leichter möglich als von einer alexandrinisch geprägten Hermeneutik her“ (219 f.). Hier wirkt das alte Klischee eines angeblich schroffen Gegensatzes von antiochenischer und alexandrinischer Exegese nach, dem offenbar auch V. Mihoc verpflichtet ist (vgl. 14–17). Es geht letztlich auf den Antiochener Diodor von Tarsus zurück, der das ‚gute‘ geistliche Sichten (θεωρία) von der ‚schlechten‘ Allegorese (ἀλληγορία) unterschied. Dabei ist jedoch vorausgesetzt, daß grundsätzlich beide Auslegungsweisen, die nach dem Literalsinn wie die nach dem symbolischen Sinn, ihr gutes Recht haben.<sup>14</sup> Die Unterschiede liegen vor allem in gewissen Akzentsetzungen. So betont Theodor von Mopsuestia die Unterschiede zwischen Altem und Neuem Testament stärker als die Kontinuität und versucht mehr als die Alexandriner, das Alte Testament aus sich selbst heraus zu verstehen.<sup>15</sup> In den Kommentaren des Chrysostomus fällt, verglichen mit Origenes, die Dominanz des sensus moralis auf. Leider wird in der Diskussion auch meistens übersehen, daß sich nicht alle biblischen Schriften für eine Allegorese eignen; der große Kommentar des Origenes zum Römerbrief etwa macht nur wenig Gebrauch davon und bespricht um so gründlicher die philologischen Fragen und die Probleme des schlichten Textsinns. Die Exegese täte gut daran, ihn öfter heranzuziehen.<sup>16</sup>

## II.

Zum Problemkreis der Autorität der Kirche für die Bibelwissenschaft enthält der besprochene Sammelband drei Beiträge: einen katholischen, einen orthodoxen und einen evangelischen. Der orthodoxe Beitrag von *Januarij Ivliev* ist kurz und thetisch gehalten. Er betont, daß die Hl. Schrift nur *eine* der vielfältigen Weisen der Bezeugung Christi im Leben der Kirche ist. Die Schrift liefert Bilder Christi, erfahren wird er in der Eucharistie. Daher müssen Exegese und eucharistische Erfahrung verbunden werden. In der wissenschaftlichen Kritik der Bibel sieht Ivliev „vor allem ein Schreibstubenerzeugnis“, das nicht aus dem eucharistischen Leben der Kirche hervorging (77). Dieses Urteil ist zu pauschal.

Der katholische Beitrag von *Giuseppe Segalla* gibt zunächst einen etwas trockenen, aber nützlichen Überblick über offizielle kirchliche Dokumente seit

<sup>14</sup> Vgl. R. VORDERHOLZER, Einheit (s. Anm. 4) 56. 364–370; J. PANAGOPOULOS, Christologie (s. Anm. 3) 56.

<sup>15</sup> Vgl. A. VICIANO, Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick, in: G. SCHÖLLGEN / C. SCHOLTEN (Hg.), Stimuli (s. Anm. 10) 370–405, hier 403. Vgl. auch den Beitrag von H.-J. VOGT, Unterschiedliche Exegese der Alexandriner und der Antiochener. Cyrillische Umdeutung christologischer Texte des Theodor von Mopsuestia, im selben Bd. 357–369.

<sup>16</sup> Es existiert jetzt auch eine zweisprachige kommentierte Ausgabe mit deutscher Übersetzung von TH. HEITHER OSB in den Fontes Christiani 2/1–2/6, Freiburg i. B. 1990–1999.

dem 2. Jahrhundert, die zu Fragen der Bibelauslegung Stellung nehmen. Der Überblick schließt mit dem letzten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993), an dem Segalla selbst mitgearbeitet hat.<sup>17</sup> Im systematischen Teil seines Beitrags weist Segalla zunächst auf den hermeneutischen Zirkel von Bibel und Kirche hin und erklärt dann, daß die Kirche nicht über der Schrift steht, aber diese in autoritativer Weise deuten muß. Dabei ist die Funktion des Lehramts nicht etwa die „zu bestimmen, welche Auslegung der Heiligen Schrift die richtige und allein gültige sei“,<sup>18</sup> sondern nur die einer *assistentia negativa*: „It has to defend the living tradition against erroneous interpretations and to keep an eye on the integrity of the truth witnessed in the and by the Bible“ (67). Das Lehramt beschränkt sich im übrigen auch hier auf Glaube und Sitten; in historische Fragen mischt es sich, solange es seinen eigenen Prinzipien folgt, nicht ein. Selbst die Frage, ob das I. Vaticanum den Literalsinn von Mt 16, 16–19 und Joh 21, 15–17 definiert hat, als es darauf bestand, daß Christus Petrus den Primat unter den Aposteln verlieh, muß offen bleiben (69). Die instinktive Abwehrreaktion der Römisch-Katholischen Kirche gegen Rationalismus, Liberalismus und Modernismus im 19./20. Jahrhundert war keine grundsätzliche Verwerfung der wissenschaftlichen Methode; sie erfolgte vielmehr aus dem gesunden Gespür heraus, daß in solchen „ismus-Bewegungen“ die Schrift nicht wirklich zum Sprechen kommt (70). Die Exegese wird nur dann auf der rechten Spur bleiben, wenn sie geleitet wird von der lebendigen Tradition der Kirche. Die kirchliche Autorität soll sie auf dieser Spur halten, um die Einheit von Glaube und Liebe zu wahren. Sie versteht ihre Aufgabe darum als demütigen Dienst an der unüberbietbaren Offenbarung Christi, die in der Schrift bezeugt und in der authentischen Glaubenstradition gelebt wird (71).

Der Beitrag des evangelischen Vertreters Jürgen Roloff sieht die Schrift vor allem im Gegenüber zur Kirche; er versteht sie als eine fast selbständige Größe. Für die Alte Kirche behauptet er: „Kirchliche Autorität wurde allein als von der Autorität der Schrift abgeleitete Autorität verstanden“ (89). Ob dieser Satz historisch haltbar ist? Irenäus z. B. rechnet mit einer rechtgläubigen Tradition ohne Schriftzeugnis (haer. III 4, 1 f.) und kann sich so wenig wie die übrigen Kirchenväter eine richtige Exegese ohne die *regula fidei* vorstellen.<sup>19</sup> Er hat also „für seine Schriftauslegung eine Autorität außerhalb der Bibel“.<sup>20</sup> Auch für die dogmatischen Entscheidungen der Konzilien geben seit dem Ephesinum 431 nicht mehr die Schrift, sondern die Glaubensformeln der früheren Konzilien den Maßstab an, auf dem Ephesinum die Formel von Nizäa; dieses Vorgehen ist möglich, weil „eben diese Glaubensformel selber als Inbegriff der Hl.

<sup>17</sup> Deutsche Übersetzung in: SBS 161, Stuttgart 1995.

<sup>18</sup> Diese Formulierung gebraucht J. ROLOFF (98); falls sie auf die katholische Sicht des Lehramts zielt, hat Roloff diese verkannt.

<sup>19</sup> Vgl. B. STUDER, *Schola Christiana* (s. Anm. 2) 215 f.

<sup>20</sup> N. BROX, *Die biblische Hermeneutik des Irenäus*: ZAC 2 (1998) 39 (= DERS., *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, Freiburg i. B. 2000, 236). „Die Schrift spielt erkennbar eine Art nachgeordnete Rolle“ (ebd.).

Schrift gilt“.<sup>21</sup> Und von Augustinus stammt das bekannte Wort, daß ihn nur die Autorität der katholischen Kirche dazu bewege, dem Evangelium Glauben zu schenken.<sup>22</sup>

Nachdem die westliche Kirche im Hochmittelalter ein gesamtkirchliches Lehramt ausgebildet hatte, kehrten die Reformatoren nach Roloff – „zumindest in ihrer eigenen Sicht“ – zum Ansatz der Alten Kirche zurück (91). Sie waren der Auffassung, daß die Schrift, um ihre Autorität in der Kirche zur Geltung zu bringen, keiner autoritativen Instanz außerhalb ihrer selbst bedürfe (92 f.). Dieses Modell geriet jedoch, wie Roloff klar sieht, durch die Ausbildung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft in eine Krise, da diese die theologischen Differenzen innerhalb der biblischen Schriften und Traditionsschichten überscharf ans Licht rückte. In der damit geschaffenen Situation ist die Tradition eine Hilfe, die sich etabliert, indem die Schrift in der Kirche zur Wirkung kommt. Das kirchliche Lehramt, d. h. für Roloff die Bischöfe, muß nur „sicherstellen, daß Neues nicht als bloß subjektive Sicht eines einzelnen vertreten wird, sondern sich als in der Kirche kommunikationsfähig erweist“ (100). Zu dieser „Sicherstellung“ hat das Lehramt allerdings nur ein einziges Mittel zur Verfügung: an möglicherweise Vergessenes und Übersehenes „zu erinnern“ (99). Lehrbeanstandungsverfahren als *ultima ratio* habe es in Deutschland in der Evangelischen Kirche innerhalb des 20. Jahrhunderts nur vier gegeben, das letzte in den 70er Jahren.

Mit dieser wenig tröstlichen Feststellung schließt der Autor. Denn angesichts dessen, was heute tatsächlich gelehrt und verkündet wird, bleibt nur der Eindruck, daß der Beliebigkeit fast völliger Freiraum gelassen ist. Ob die Reformatoren *das* wollten?<sup>23</sup> Haben die in den evangelischen Bekenntnisschriften festgehaltenen Glaubensformeln der frühen Konzilien noch eine erkennbare Verbindlichkeit? Und welche Rolle spielt die Schrift in Lehrentwicklung und Glaubensbewußtsein tatsächlich? Die Geschichte zeigt, daß die Hl. Schrift weder sich selbst helfen kann noch von selbst „spricht“. Und sowenig wie ein anderes Buch legt sie sich selbst aus. Die Hl. Schrift muß ausgelegt und zum Sprechen gebracht werden durch Menschen, die sich vom selben Geist (πνεῦμα, λόγος, νοῦς) leiten lassen, der bei ihrer Abfassung mitgewirkt hat: dem Geist Christi. Dieser sorgt auch dafür, daß sich die Idee des Christentums in einer Weise entfaltet und entwickelt, die dem Ursprung treu bleibt. Die Konzeption

<sup>21</sup> H. J. SIEBEN, *Sola traditio?* Zur Rolle der Heiligen Schrift auf den Konzilien der Alten Kirche, in: G. SCHOLLGEN / C. SCHOLTEN (Hg.), *Stimuli* (s. Anm. 10) 270–283, hier 273.

<sup>22</sup> Aug., c. ep. Man. 5. In dem besprochenen Band zitiert von TH. SÖDING (204). Näheres dazu bei B. STUDER, *Schola christiana* (s. Anm. 2) 233–236.

<sup>23</sup> Leider fühlt man sich auch in der katholischen Kirche, zumindest im Westen, mehr und mehr an jene Beschreibung erinnert, die J. H. NEWMAN im 7. Kapitel des zweiten Teils seines 1848 publizierten Romans „*Loss and Gain. The Story of a Convert*“ von der anglikanischen Kirche zeichnet (ed. A. G. Hill, Oxford 1986, 146–152): Viele sind faktisch Sabellianer, die Dogmen von Nizäa und Chalkedon sind unbeliebt oder werden offen abgelehnt.



der Dogmenentwicklung als der geschichtlichen Entfaltung einer lebendigen Grundidee verbindet die historisch ausgerichtete Forschung mit der systematisch fragenden Dogmatik.<sup>24</sup> Diese Konzeption ist noch viel zu wenig angewendet und fruchtbar gemacht worden. Sie allein kann uns helfen, die Vorurteile all jener zu überwinden, die in den späteren Dogmen nichts als Verfälschungen der biblischen Botschaft zu erkennen vermögen. Und sie allein gibt uns die begründete Überzeugung, daß uns der Gegenstand der Schrift nicht abhanden gekommen und unser Glaube derselbe ist wie der der Väter und der biblischen Autoren.

### III.

Der dritte Teil des besprochenen Bandes behandelt „westliche wissenschaftliche Methoden der Bibelexegese und ihre Rezeption durch die Orthodoxie“. Er umfaßt einen anglikanischen Beitrag, einen Beitrag über die orthodoxe Rezeption der historisch-kritischen Auslegung aus westlicher Sicht und einen orthodoxen Beitrag. Der Beitrag von J. D. G. Dunn behandelt trotz seines Titels „Scholarly Methods in the Interpretation of the Gospels“ nicht die Methoden, sondern die Prinzipien dieser Methoden und ihre Herausbildung im Lauf der abendländischen Geschichte, also die Hermeneutik. Gleich zu Anfang betont Dunn, daß die Anwendung der historischen Methoden auf die Hl. Schrift theologisch gesehen eine Konsequenz und ein Ernstnehmen der Inkarnation bedeutet (105). Dieser Gesichtspunkt kann nur unterstrichen werden. Denn wenn wir die Menschlichkeit Christi ernst nehmen wollen, dann müssen wir auch die historische Rückfrage ernst nehmen und mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln betreiben. Wer sich diesem Unternehmen grundsätzlich verschließt, gerät leicht in die Gefahr des Doketismus.

Im Hauptteil seiner Darlegungen gibt Dunn einen skizzenhaften, aber klaren Überblick über die hermeneutischen Probleme und ihre philosophisch-weltanschaulichen Prämissen von der Renaissance über die Reformation und die Aufklärung bis in die Postmoderne hinein. Wichtige Namen werden genannt: Erasmus, Luther, Calvin, Lessing, Reimarus, Strauss, Baur, Troeltsch, Schweitzer, Gadamer. Einer ist in dieser Reihe vergessen: Spinoza. Auch Grotius sollte wohl nicht übersehen werden. Im 19. Jahrhundert war Renan fast noch bekannter als Strauss. Vielleicht sollte man auch erwähnen, daß Strauss dem Christentum am Ende öffentlich absagte und damit nicht nur die Frommen ent-

<sup>24</sup> Diese Konzeption ist mit Namen wie J. S. DREY und J. A. MÖHLER verbunden. Den großartigsten Entwurf verdanken wir J. H. NEWMAN: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Notre Dame (Ind.) 1989 (Erstausgabe 1845, überarbeitet 1878). Deutsch: *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Ausgewählte Werke VIII), Mainz 1969. Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund vgl. B. WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: DERS., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i. B. 1965, 380–409 bes. 391–395.

rüstete, sondern auch Nietzsche zu einer Satire inspirierte, die nichts von ihrer Aktualität verloren hat.<sup>25</sup>

Am Schluß von Dunns Beitrag stehen einige wichtige Einsichten. Die hermeneutische Theorie, nach der Texte unabhängig vom intendierten Sinn ihrer Autoren interpretiert und damit zum Spielball ihrer Interpreten werden, hat für das reformatorische Schriftprinzip zu einer *reductio ad absurdum* geführt. Um der Beliebigkeit der Deutung zu entgehen, muß der Text in der Tradition der Kirche gelesen und verstanden werden. Freilich sieht Dunn in dieser Lösung wieder eine andere Gefahr: „it locks up the Gospels once again within the churches, with a meaning heard clearly enough within the worshipping community, but unable to speak to the world outside“ (117). Diese Gefahr mag durchaus gegeben sein, allerdings nur dann, wenn die Exegese und die Kirche ihre Hauptaufgabe aus dem Auge verliert: die Übersetzung und Vermittlung des Evangeliums für die ganze Welt – „in Tat und Wahrheit“ (1 Joh 3, 18).

Dunns Schlußplädoyer kann ich mich nur anschließen: Um der Sache willen müssen wir die historischen Forschungen weiterführen (118–120). Die offenkundigen Fehlleistungen sind nicht den angewandten Methoden anzulasten – die freilich mehr oder weniger fruchtbar sein können –, sondern denen, die sie anwenden und oft nicht bemerken, von welchen philosophischen und weltanschaulichen Prämissen sie sich leiten lassen und die ihre vorläufigen Hypothesen mit endgültigen Ergebnissen der Wissenschaft verwechseln. Die Geschichte lehrt auch ein gewisses Vertrauen auf die Selbstkorrektur der Wissenschaft und darauf, daß sich die Wahrheit durchsetzt. Nicht von ungefähr sind R. Bultmanns Lieblingshypothesen heute alle passé.<sup>26</sup>

In diesem Zusammenhang sei noch eine Bemerkung zu einem wichtigen Erbe der Aufklärung gemacht: ihre Forderung vorurteilsfreier und voraussetzungsloser Geschichtswissenschaft. Das eine ist bis zu einem gewissen Grad möglich, das andere nicht einmal wünschenswert. Von Vorurteilen in Form von unbewußter Motivation, vom Gelenktsein durch individuellen oder Gruppen-

---

<sup>25</sup> F. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller (in der dreibändigen Ausgabe von K. Schlechta, München 1954 / Darmstadt 1997 in Bd. 1, 137–207). Man muß diese bissige und nicht unberechtigte Kritik zusammensehen mit den Notizen, die sich Nietzsches Freund F. OVERBECK in seinem Kirchenlexicon unter Stichworten wie „Christenthum (modernes)“ und „Theologie (moderne)“ gemacht hat: Werke und Nachlaß Bd. 4 und 5 (ed. B. von Reibnitz), Stuttgart/ Weimar 1995 (4, 225–243; 5, 504–572).

<sup>26</sup> Zu den Prämissen der formgeschichtlichen Methode vgl. J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit*. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: DERS. (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg i. B. 1989, 15–44, bes. 24–34. Daß auch die religionsgeschichtlichen und literarkritischen Hypothesen Bultmanns *ad acta* gehören, zeigt gründlich J. FREY, *Die johanneische Eschatologie*, 3 Bde. (WUNT 96. 110. 117), Tübingen 1997–2000. Vgl. meine Besprechung in: TThZ 107 (1998) 323 f.; 108 (1999) 245 f.; TThZ 110 (2001) 82f. Die Entmythologisierungskampagne weicht einer Mythosbegeisterung, und von existentialer Interpretation will kaum noch jemand etwas wissen.

egoismus und von dem „Vorurteil des Allgemeinverstands, der eine Spezialisierung der Intelligenz auf das Partikuläre und Konkrete ist, sich selbst aber gewöhnlich für alles kompetent und zuständig hält“: davon sollten wir uns möglichst lösen.<sup>27</sup> Wer dagegen sagt, „daß der Historiker ohne Voraussetzungen arbeiten sollte, der vertritt damit das ‚Prinzip des hohlen Kopfes‘, der empfiehlt, der Historiker solle ungebildet sein, und der fordert, ihn aus dem Sozialisations und Akkulturationsprozeß herauszunehmen und ihn der Geschichtlichkeit zu berauben. Denn die Voraussetzungen des Historikers sind eben nicht nur seine eigenen, sondern auch das In-ihm-Weiterleben von Entwicklungen, die die menschliche Gesellschaft und Kultur langsam im Laufe von Jahrhunderten angesammelt hat.“<sup>28</sup> Ein Vorverständnis einer Sache ist unumgänglich, auch wenn es möglicherweise korrigiert werden muß. Wer das eingesehen hat, wird sich auch vor der billigen Gegenüberstellung von „kritischer“ und „unkritischer“ Exegese hüten; ein Exeget, der nach einer Prüfung des Sachverhalts an der herkömmlichen Auslegung festhält, ist deswegen nicht „unkritisch“, und ein Exeget, der zu neuen, ausgefallenen Deutungen neigt, nicht eo ipso „kritisch“.

Einen sehr instruktiven Einblick in orthodoxe Beispiele der Rezeption historisch-kritischer Methoden, vor allem aber die orthodoxen Vorbehalte dagegen, gibt der Beitrag von *Simon Crisp*. Er bezieht sich mehrfach auf John Breck, den V. Mihoc „a renowned orthodox scholar“ nennt (10), und macht deutlich, daß sich die orthodoxen Vorbehalte nicht gegen die westlichen Methoden richten, sondern gegen die damit oft verbundenen philosophischen Vorurteile der Aufklärung. So kritisieren sie den Westen u. a. „for the artificial creation of a hermeneutical gap between the world of the original biblical text and the modern reader“ (128). Welch ein erlösendes Wort! Der „garstige breite Graben“, der nach Luz „kaum zu überspringen“ ist (38), er ist künstlich geschaffen! Soweit jedoch der „Graben“ nur ein Bild für den historischen Abstand ist, können wir ruhig sagen: Der Graben ist da und er ist breit, aber warum „garstig“? Er führt nämlich Wasser, seine Ufer sind grün, Schiffe fahren auf ihm und nur Blinde übersehen die herrlichen Brücken, die über ihn hinweg führen. Da sind die Brücken der Liturgie, des nie unterbrochenen Stundengebets, der Predigt, der Hymnen und der theologischen Anstrengung, und da sind die starken Pfeiler im Strom: die Heiligen. Es steht jedem frei, die abgerissenen Brücken neu zu bauen oder die erhaltenen zu benützen. Die Leier vom „garstigen Graben“ werden orthodoxe Gläubige nie mit uns singen, und *wir* haben sie schon viel zu lange gesungen. Aber wie M. Luther richtig sagte: „So sie's nicht singen, glauben sie's nicht!“

Zu den Schiffen, die im Strom des Grabens fahren, gehören auch die Kirchenväter; „for Orthodox scholars patristic exegesis cannot be just a premodern approach belonging to a different (and superseded) world, instead it is a

<sup>27</sup> B. LONERGAN, *Methode in der Theologie* (dt. von J. Bernard), Leipzig 1991, 236. „Allgemeinverstand“ ist die Übersetzung von *common sense*.

<sup>28</sup> Ebd. 227 f. Näheres zum „Prinzip des hohlen Kopfes“ im Kapitel „Interpretation“ ebd. 163 f.

living tradition with which subsequent interpreters stand in a relationship of direct continuity“ (129). Im Westen, zumindest in der katholischen Theologie und Liturgie, ist diese Kontinuität zwar noch da, aber sie ist sehr brüchig geworden. Hier hat die Exegese vielleicht ihre größte Schuld. Denn sie hat nicht einmal ansatzweise versucht, etwa von modernen Einsichten über die Metaphorik und die Zeichenstruktur der Sprache her ein neues Verständnis der Väterallegorese zu suchen und deren Schätze durch ein *aggiornamento* wieder zugänglich zu machen. Luz hat ganz recht, wenn er sagt, wir könnten „etwas Analoges zu tun versuchen“ (51). Aber dazu braucht es das Übersetzen, das nach einem Wort Jacob Grimms immer so etwas wie ein *Übersetzen* ist.<sup>29</sup>

Crisp selbst sieht in der metaphorischen Natur der Sprache einen Schlüssel zur Väterexegese und findet in der Philosophie der Postmoderne eine Affinität zur apophatischen Theologie der Orthodoxie (134–136). Aber wie soll uns die Postmoderne „a certain humility and reticence in claiming direct access to absolute truth“ lehren (136), wenn diese die Nichtexistenz einer absoluten Wahrheit zu ihren grundlegenden Dogmen zählt?<sup>30</sup> Auch eine apophatische Theologie muß auf der Realität ihres Gegenstands beharren; darum wird sie sich kaum mit einer linguistischen Theorie anfreunden können, die der Sprache, ob religiöser oder nicht religiöser, metaphorischer oder nicht metaphorischer, jeden referierenden Charakter und jeden Gegenstandsbezug abspricht. Viel hilfreicher scheint mir der Ansatz eines theologischen Realismus, für den metaphorische Sprache Wirklichkeit bezeichnet, ohne direkt beschreibend zu sein.<sup>31</sup>

*Savas Agourides* konzentriert sich in seinem Beitrag auf die Situation der Exegese in der orthodoxen Welt, vor allem Griechenland.<sup>32</sup> Schon vom 4./5. Jahrhundert an verlor das Bibelstudium seine eigenständige Rolle und wurde vollständig eingebunden in die Liturgie. Ein Aufleben im 11. Jahrhundert blieb ohne Nachwirkung. In der Neuzeit waren es neben politischen Faktoren vor allem ein starrer Traditionalismus und eine antiwestlich eingestellte Neo-Orthodoxie, die eigenständige biblische Studien und eine Rezeption westlicher Forschungen verhinderte. Die Väter gelten zwar als absolute Autorität, werden aber weithin nur als Arsenal für dogmatische Belegtexte benützt. Damit befindet sich die orthodoxe Theologie und Exegese in einer ganz ähnlichen Situation wie die römisch-katholische im 19. Jahrhundert. Die Krise sei nur durch Reformen in der Liturgie und in den biblischen Studien zu überwinden. „Historical criticism and other methods of biblical research presuppose love for and confi-

<sup>29</sup> „übersetzen ist übersetzen, traducere navem“: Über das pedantische in der deutschen Sprache, zitiert nach: H. J. STÖRIG (Hg.), *Das Problem des Übersetzens* (WdF 8), Darmstadt 1973, 108–135, hier 111.

<sup>30</sup> Vgl. M. REISER, *Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz*: TThZ 108 (1999) 62–81, hier 71–77.

<sup>31</sup> Vgl. JANET M. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985/1992.

<sup>32</sup> Vgl. dazu auch ELIAS OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche* (SBS 81), Stuttgart 1976.

dence in the truth, a certain minimum level of spiritual maturity and internal freedom which makes possible the adventure of the quest, the possibility of objections, of doubt and even of error" (145). Aber das sei nur der Traum einer Minorität. Wir im Westen haben viel Freiheit zu Zweifel und Irrtum, dafür aber fehlt es oft an geistlicher Reife, und in der Postmoderne droht uns sogar das Vertrauen in die Wahrheit verloren zu gehen.

#### IV.

Die Frage der Schriftinspiration wird in einem orthodoxen und einem katholischen Beitrag behandelt. Der orthodoxe Beitrag von *Ioannis Karavidopoulos* nennt drei grundlegende Voraussetzungen orthodoxer Bibelinterpretation. Die erste ist die Unterscheidung der Wahrheit selbst, insbesondere der *αὐτοαλήθεια* Christus, und ihrer Bezeugung in der Heiligen Schrift, aber auch anderen Quellen (Schriften der Kirchenväter, Liturgie, Entscheide der Ökumenischen Konzilien). Die zweite Grundvoraussetzung ist die richtige Einschätzung der Tradition.<sup>33</sup> Diese darf nicht als eigenständige Erkenntnisquelle neben der Heiligen Schrift begriffen werden; Schrift und Tradition bilden vielmehr eine lebendige Einheit.<sup>34</sup> Die dritte Grundvoraussetzung besagt, daß die Interpretation der Heiligen Schrift nicht eigentlich Sache des einzelnen ist, sondern der vom Hl. Geist geleiteten Kirche. „Deshalb ist sie ein Charisma des Heiligen Geistes“ (159). Die individuelle Deutung muß auf den Glauben der Kirche gegründet sein. Nur ein Leben „im Heiligen Geist“ (1 Kor 12, 3) läßt mich Jesus nicht allein als historische Figur, sondern auch als auferstandenen Herrn begreifen (163). Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich auch das richtige Verständnis der Inspiration: Inspiriertheit ist nicht dem Buchstaben der Schrift zuzusprechen, sondern der Gemeinschaft der Gläubigen, die die offenbarte Wahrheit lebt und weitergibt (160).<sup>35</sup> Karavidopoulos unterstreicht wie alle orthodoxen Vertreter die Rolle der Väter bei dieser Weitergabe. Er betont jedoch, daß es dabei nicht um eine unkritische Reproduktion ihrer Deutungen geht, sondern um eine kreative Aktualisierung (163 f.). Er schließt mit einem Zitat von P. G. Florovsky, in dem es heißt: „Die Kirche steht und fällt mit ihrem Zeugnis. Aber dieses Zeugnis ist nicht nur eine Bezugnahme auf die Vergangenheit, auch nicht eine bloße Reminiszenz, sondern vielmehr eine kontinuierliche Wiederentdeckung der Botschaft, die einmal den Heiligen geschenkt und seither immer im Glauben befolgt wurde“ (167 f.). Dies entspricht ganz der katholischen Haltung.<sup>36</sup> Im katholischen Überlieferungsdenken „geht es ja um die Findung des Schriftsinns, nicht um die Perennisierung

<sup>33</sup> Vgl. hierzu auch E. OIKONOMOS, Bibel (s. Anm. 32) 40–43.

<sup>34</sup> Das ist, selbst wenn I. KARAVIDOPOULOS dies anders zu sehen scheint (160), durchaus auch das katholische Verständnis.

<sup>35</sup> Zum orthodoxen Inspirationsverständnis vgl. die differenzierten Darlegungen von E. OIKONOMOS, Bibel (s. Anm. 32) 17–28.

<sup>36</sup> Vgl. J. A. MÖHLER, Symbolik (hg. von J. R. GEISELMANN), Köln 1958, I 440–448.



von Formeln der Tradition. Da man die Schriftnähe indes nicht einfach besitzt, sondern stets um sie bemüht ist, rekurriert man auf die prominenten Zeugen früher Generationen, von denen man – freilich inzwischen nicht mehr unkritisch – voraussetzt, daß in ihrer Theologie der Schriftsinn getroffen wurde und aufgehoben blieb“.<sup>37</sup>

Der katholische Beitrag von *Thomas Söding* gibt nach einigen systematischen Vorbemerkungen einen Überblick über frühjüdische und neutestamentliche Aussagen, die als Quellen für ein Inspirationsverständnis dienen können, und schließt mit „Diskussionsthese“. Grundlegend sei „die Spannung zwischen der Prägung der Schrift durch Gottes Offenbarung und ihrer Entstehung durch Menschen“ (200).<sup>38</sup> Das Modell der *Personalinspiration* habe sein gutes Recht, „wenn der Autor nicht von seinem Text, von seiner Botschaft und seinen Adressaten isoliert“ werde (201). Das Modell der *Verbalinspiration* dagegen gehe „an der menschlichen Vermittlung der Offenbarung Gottes vorbei“ (202). Da die Inspiration der Schrift nicht als isolierter Akt, sondern als integraler Bestandteil des geschichtlichen Heilshandelns Gottes geschehen werden müsse, das zur Erwählung Israels und zur Konstituierung der Kirche führte, sei es auch möglich, von einer *Ekklesialinspiration* zu sprechen. In der Gemeinschaft der Glaubenden bleibe der Geist Gottes lebendig, „so daß sie in der Schrift das Wort Gottes zu erkennen und zu bekennen vermag“ (204). Diese Auffassung entspricht ganz der orthodoxen.

## V.

Was die Notwendigkeit der Tradition und ihre grundsätzlich positive Bewertung angeht, waren sich offenbar alle Teilnehmer des Symposiums einig. Unklar bleibt die Frage ihrer Normativität und ihrer praktischen Gewichtung in der exegetischen Arbeit. Nachdem die Patristik durch Ausgaben, Kommentare und Untersuchungen einen guten Teil der exegetischen Literatur der Väter aufgearbeitet hat, sollten die Exegeten diese auch benützen. Eine sinnvolle Benützung bedürfte allerdings einer hermeneutischen Besinnung, die von heutigen Einsichten her einen neuen Zugang zur Allegorese und zum theologischen Sichten der Väter sucht. Das Treffen von *Neamṭ* ist ein guter Ansporn dazu.

Als Hauptursache der Entfremdung von westlicher und östlicher Theologie erweist sich immer wieder die Krise der Aufklärung, die dem Osten – bisher – erspart blieb. Sie ist „nicht rückgängig zu machen“, wie die Herausgeber schreiben (IX). Das ist zweifellos richtig. Sie hat ja auch viel Gutes gebracht, auf das wir nicht verzichten können. Aber müssen wir alle ihre Dogmen festhalten, selbst wenn sie christlichen Dogmen strikt widersprechen? Zum Beispiel das Dogma der Unmöglichkeit von Wundern, das zur Folge hat, daß alle bibli-

<sup>37</sup> N. BROX, Zur Berufung auf „Väter“ des Glaubens, in: DERS., Frühchristentum (s. Anm. 20) 271–296, hier 293.

<sup>38</sup> Vgl. G. LOHFINK, Die Bibel: Gotteswort in Menschenwort (Kleine Reihe zur Bibel 1), Stuttgart 1967. <sup>7</sup>1986.

schen Wunder unterschiedslos als literarische Fiktionen gelten.<sup>39</sup> Ich sehe keinen vernünftigen Grund, warum ich die Allmacht Gottes für beschränkt halten soll, nur um mit Ernst Troeltsch an die „Allmacht der Analogie“ und „die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“ glauben zu können.<sup>40</sup> Und wer wirklich glaubt, daß in Jesus von Nazaret Gott selbst auf den Plan trat, wird auch mit der Historizität seiner „Naturwunder“ (Sturmstillung, Seewandel, Totenerweckungen, Verklärung, Kana) keine grundsätzlichen Schwierigkeiten haben. Über das Dogma der Unfehlbarkeit der Naturwissenschaften – ebenfalls ein Erbe der Aufklärung – mokieren sich heute selbst Naturwissenschaftler wie Erwin Chargaff, der ironisch schreibt, dieses Dogma sei „so mächtig und so allgemein angenommen, daß Exkommunikationsverfahren, in schwächeren Kirchen üblich, nicht einmal in Betracht gezogen zu werden brauchen“.<sup>41</sup> Wir können bei Vernunft bleiben, ohne an derartige Dogmen zu glauben. Und die Orthodoxie hat das Glück, nicht alle Irrwege mitgehen zu müssen.

<sup>39</sup> Vgl. M. REISER, Die Wunder Jesu – eine Peinlichkeit?: EuA 73 (1997) 425–437. Daß der Wunderglaube auf einem Dogma beruht nicht anders als der Wunderglaube, legt G. K. CHESTERTON auf seine unnachahmliche Art dar in dem 1908 veröffentlichten Büchlein „Orthodoxy“ (dt.: Orthodoxy, Frankfurt a. M. 2000, 278–283).

<sup>40</sup> Vgl. E. TROELTSCH, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: DERS., Gesammelte Schriften Bd. 2, Tübingen 1922, 729–753, hier 732. Vgl. die Einwände von B. LONERGAN, Methode (s. Anm. 27) 230 f. Übrigens wäre der Gegensatz zur historischen Methode nicht die dogmatische, sondern die unhistorische Methode. Troeltschs Gegensatz ist also von vornherein schief.

<sup>41</sup> E. CHARGAFF, Das Feuer des Heraklit. Skizzen aus einem Leben vor der Natur, Stuttgart 1999, 190.

DOERING, Lutz: Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum. Texte und Studien zum Antiken Judentum 78. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1999. Geb., 680 Seiten. 198,- DM.

Im Wissen um den Sabbat als eines der wichtigsten Merkmale jüdischer Identität hat der Verf. sich für seine in Göttingen bei B. Schaller angefertigte Dissertation als Gegenstand ausgesucht die „Ausprägung, positionelle Differenzierung und geschichtliche Entwicklung von Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum bis zum Beginn des 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung“ (1). Unter *Halacha* versteht der Verf. „die in einem Text oder einer zusammengehörigen Gruppe von Texten erkennbare Gesamtheit der religionsgesetzlichen Vorschriften, die innerhalb der jeweiligen Tradentengruppe verbindlich in Geltung stehen“ (1). Der Begriff „Praxis“ hingegen beschränkt sich in dieser Arbeit „auf ein den Sabbat in seinem gesetzlichen Aspekt betreffenden Verhalten; andere Aspekte, wie sie etwa in Formularen für Gebet und Gottesdienst am Sabbat zum Ausdruck kommen, bleiben unberücksichtigt oder werden nur am Rande gestreift“ (2).

Den Bogen seiner Untersuchung hat der Verf. weit gespannt: Nach einem kurzen Einleitungskapitel (I) richtet sich sein Blick auf den Sabbat und die Sabbathalacha in der jüdischen Militärkolonie von Elephantine (II), im Jubiläenbuch (III), in den Texten von Qumran (IV), im Schrifttum der jüdischen Diaspora der hellenistisch-frührömischen Zeit (V), im Zeugnis der aramäischen Ostraka aus Palästina im 1. Jh. n. Chr. (VI), in der Darstellung des Neuen Testaments (VII), im Schrifttum des Flavius Josephus (VIII), in der Überlieferung der Pharisäer, Sadduzäer und frühen Tannaiten (IX), um abschließend die Untersuchung mit einem Überblick über die Stellung zum Kriegführen am Sabbat im antiken Judentum (X) und über den aus den Quellen erhobenen halachischen Befund (XI) abzurunden. Es folgen ein Anhang mit Tabellen über Verarbeitungsformen biblischer Texte in den Sabbat-Abschnitten, ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie Stellen-, Autoren-, Namen- und Sachregister.

Als Resultat ist über die jedem Kapitel beigegebene Zusammenfassung hinaus festzuhalten, daß eine das Judentum allgemein verpflichtende und umfassende Sabbathalacha im Zeitraum zwischen Nehemia und den halachischen Listen aus dem Jubiläenbuch im Schatten persischer, ptolemäischer und anfänglich vielleicht auch seleukidischer Herrschaft entstanden ist und im Lauf der Zeit sich als ein vielgestaltiges Phänomen präsentiert hat. Für den Sabbat als Merkmal jüdischer Identität und gleichzeitig als Indikator für die jeweilige Beziehung zwischen Juden und Nichtjuden ist es daher kennzeichnend, „daß er sich im Spannungsfeld von Universalismus und Partikularismus bewegt. Als Zeitordnung oder Ausdruck einer kosmischen Siebener-Struktur ist er universal, als Merkmal jüdischen Verhaltens partikular“ (575). Zwei *halachische* „Schulen“ sind zu unterscheiden: die *priesterliche*, „die rituelle Reinheit für den Sabbat fordert, meist die strengere Halacha bietet, ein restriktives, vereinheitlichendes Verständnis biblischer Texte aufweist, einen Kultkalender vertritt, der auf (weitestgehende) Trennung von Sabbaten und Festen abhebt sowie neben dem Opferdienst (mindestens ursprünglich) keine wirkliche Sabbatverdrängung kennt“ (576), sodann die *nicht-priesterliche*, „für die das Gepräge des Sabbats allein in Arbeitsruhe, Studium und Freude besteht, die das Sabbatgesetz auf seine Lebbarkeit hin auslegt, Überschneidungen von Sabbaten und Festen in Kauf nimmt und verschiedene Anlässe von Sabbatverdrängung kennt“ (576).

Mit Bezug auf die Präsentierung des Gegenstandes der Dissertation und die Kommentierung ihres reichhaltigen Belegmaterials läßt sich sagen, daß der Verf. hier ohne Zweifel

eine beeindruckende Forschungsarbeit geleistet hat. Gleichwohl bleibt ein Desiderat, das auch der Verf. gespürt und im Hinblick auf die Vorbereitung der von ihm untersuchten Epoche als Anfrage an die Wissenschaft vom Alten Testament gerichtet hat, nämlich herauszufinden, „welche *inneralttestamentliche Entwicklung* der den Sabbat betreffende Gesetzesstoff vollzogen hat“ (579). Genau dieser Thematik hat der Rezensent eine bibeltheologische Studie gewidmet (Vom Sabbat zum Sonntag, Trier 1991), die jedoch offenbar dem Verf. unbekannt geblieben ist. Die dort angeregte Beschäftigung mit dem Ursprung und der Entwicklung des Sabbats im Alten Testament sowie seiner Rezeption im Neuen Testament hätten jedenfalls deutlich gemacht, daß die im Neuen Testament bezeugte Auseinandersetzung Jesu und der Urkirche mit dem Sabbat weniger die Konfrontation mit der zeitgenössischen Sabbathalacha widerspiegelt als vielmehr die theologische Diskussion, die Christen und Juden mittlerweile auf der Ebene der für sie beide autoritativen Schriften des alttestamentlichen Kanons geführt haben. Die Sabbathalacha des antiken Judentums bildet daher nur die eine Hälfte des Gegenstandes, den die Wissenschaft vom Neuen Testament in der Sabbatfrage zu bewältigen hat, die andere Hälfte ist die Auffassung des Alten Testaments von der Institution des Sabbats und seiner hohen Bedeutung für die biblische Eschatologie.

Ernst Haag, Trier

FREY, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Bd. III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117). Tübingen: 2000, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), XVII, 600 Seiten, Ln. 198,- DM.

Nach dem 1. Band mit der Forschungsgeschichte (vgl. TThZ 107, 1998, 323 f.) und dem 2. Band über die Zeitbezüge (vgl. TThZ 108, 1999, 245 f.) wird das monumentale Werk jetzt durch den 3. Band abgeschlossen, der die historische und theologische Exegese der einschlägigen Texte bietet. Der 1. Teil behandelt spezifische Probleme und Traditionen der johanneischen Gemeinden wie das Geschick des Lieblingsjüngers und die Erwartung des Antichristen (13–44). Der 2. Teil ist den eschatologischen Aussagen der Johannesbriefe gewidmet (45–101), der 3. den Abschiedsreden (102–239), der 4. den entsprechenden Aussagen in der Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu (240–462). Dabei bildet die gründliche Behandlung der Lazarus-Perikope in Joh 11 einen Schwerpunkt (403–462). Fazit, Literaturverzeichnis und Register runden das Ganze ab.

Gut begründet datiert der Verf. die johanneischen Briefe vor das Evangelium (53–60). Sie zeichnen eine Situation, in der eschatologisches Heil und Unheil als gegenwärtig erlebt wird, Parusie und Tag des Gerichts aber noch ausstehen (1 Joh 2, 28; 3, 2; 4, 17). Die treuen Mitglieder der johanneischen Gemeinden können diesem Tag jedoch zuversichtlich entgegensetzen. Die eucharistische Deutung des Präsens ἐρχόμενον in 2 Joh 7 tut der Verf. m. E. allzusehr ab; seine futurische Deutung halte ich für unwahrscheinlich (62–67). Die durative Bedeutung des Präsens παράγειν in 1 Joh 2, 8. 17 ist nicht beachtet; man müßte übersetzen: „Die Finsternis/die Welt ist im Vergehen begriffen“ (78–81).

Die Situation, wie sie die Briefe zeichnen, spiegelt sich auch im Evangelium wider. Der Vf. kann immer wieder zeigen, wie Johannes in der synoptischen Tradition wurzelt, dortige Ansätze aufnimmt und weiterentwickelt (z. B. 236. 268. 307 f. 477). Auch Entsprichungen zu paulinischen Gedanken fehlen nicht (z. B. 230. 478). Die futurische Dimension der Eschatologie erscheint zwar schwächer akzentuiert als bei den Synoptikern oder Paulus, aber sie gehört wesentlich dazu; auch der Begriff des „ewigen Lebens“ wäre ohne sie verkürzt (269 f.). Dieser Begriff stellt eine Transformation des Begriffes vom Reich Gottes dar. Er taucht nicht von ungefähr in Joh 3, 3. 5 auf. Am Ende wird er sachlich wieder aufgenommen in der Rede vom Königtum Jesu (Joh 18, 36 f.) und der entsprechenden Motivik in der Passionsgeschichte. In der Herrschaft des Gekreuzigten

nimmt die Gottesherrschaft konkrete Gestalt an (242–282). In einer vorbildlichen Exegese von Joh 14, 2 f. wird deutlich, daß der Evangelist hier weder eine Korrektur traditioneller Aussagen im Sinn hat noch Ostern, Pfingsten und Parusie identifizieren will (134–178). Auf die Parusie – und nicht Ostern – bezieht sich auch das Wiedersehen nach einer „kleinen Weile“ in Joh 16, 16 (205–218). Wie unmöglich es ist, Joh 5, 28 f. auf literarkritischem Weg zu eliminieren, beweist endgültig die Exegese der Lazarus-Perikope. In der Auferweckung des Lazarus führt Jesus paradigmatisch vor, was in jener „Stunde“ endgültig geschehen wird (458). „Insofern ‚am letzten Tag‘ bzw. in der ‚kommenden Stunde‘ das jetzt noch verborgene Heil der Glaubenden offenbar und leiblich manifest werden soll, muß die johanneische Verkündigung von der ‚kommenden Stunde‘ reden – wohl wissend, daß diese ‚kommende Stunde‘ in Christus ‚schon jetzt‘, im Zuspruch des ewigen Lebens an die Glaubenden, gegenwärtig ist“ (481). Nur im Zuspruch? Hier könnte eine theologisch-sachliche Exegese noch weiter kommen. Jedenfalls aber ist es konsequent, wenn der Verf. die „Toten“ von Joh 5, 25 als geistlich Tote deutet (379). Zu Recht betont er am Schluß noch einmal die christologische Bestimmtheit dieser Eschatologie: „Weil Jesus in Person die Zeiten umgreift und die eschatologische Vollmacht über Leben und Tod besitzt, deshalb fällt auch die eschatologische Entscheidung über Heil und Unheil, die definitive Lebensmitteilung ebenso wie das gültige Todesurteil, in der geschichtlichen Begegnung mit seiner Person“ (487). Allerdings leugnet der Verf. (S. 372), daß es nach Johannes eine Entscheidungsfreiheit des Menschen gebe. Aber das Problem von Prädestination und Freiheit bei Johannes sollte man nicht lösen wie Alexander den gordischen Knoten. Ihm ist wohl, wie R. Guardini bemerkt hat, nur durch eine Theologie der Existenz beizukommen (Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften, 1961, 126–128).

Die sogenannte „historisch-kritische“ Exegese hat in der 2. Hälfte des 19. und in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts mit kühnen Thesen Furore gemacht; seither wird sie immer kleinlauter. An abenteuerlichen Thesen fehlt es zwar auch heute nicht, aber sie machen keine Furore mehr, und so braucht es auch keine Kühnheit mehr, sie aufzustellen. In einer neuen Bescheidenheit kehrt man vielfach zu herkömmlichen Erklärungen zurück, freilich nicht, ohne diesen Schritt „historisch-kritisch“ zu begründen, im vorliegenden Fall auf über 1500 Seiten. Das eindrucklichste Beispiel für das Schicksal kühner Thesen sind die historischen, religionsgeschichtlichen und literarkritischen Hypothesen R. Bultmanns; wie Frey immer wieder zeigt, erweisen sie sich fast samt und sonders als falsch oder mindestens unwahrscheinlich. Da auch seine existenziale Exegese heute nur noch wenige Freunde hat, kann man ruhig sagen: Bultmann ist passé. (Übrigens steht es mit den Thesen seines Widerparts Joachim Jeremias nicht viel anders.) Der Fall sollte doch zu denken geben.

Marius Reiser, Mainz



## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- LARENTZAKIS, Grigorios: Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube. Köln: Verlag Styria 2000, 200 Seiten mit 16 Farbbildern, geb., 44,- DM.
- LEEB, Joan Vasile: Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten. Colectia „Bibliotheca Theologica“. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană 1998, 167 Seiten, Paperback, o. Pr.
- LEHTONEN, Tommi/KOISTINEN, Timo (Hg.): Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 46. Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2000, 255 Seiten, kart., o. Pr.
- LÖNING, Peter: Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Topos plus Taschenbücher, Band 357. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2000, 167 Seiten, Paperback, 16,80 DM.
- MÜLLER, Judith: Im Dienst der Kirche Christi. Zum Verständnis des kirchlichen Amtes heute. Topos plus Taschenbücher, Band 358. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2000, 135 Seiten, Paperback, 16,80 DM.
- PALESE, Salvatore: Il Santuario „De Finibus Terrae“ di S. Maria di Leuca. Bari: Edipuglia 1999. 30 Seiten. Paperback, o. P.
- PROBST, Manfred/AUGUSTIN, George (Hg.): Wie wird man Christ? Taufe, Firmung, Erstkommunion in der Spannung von Theologie und pastoraler Wirklichkeit. Pallottinische Studien zu Kirche und Welt, Bd. 3. St. Ottilien: EOS Verlag 2000, 416 Seiten, brosch., 35,- DM.
- ROTH, Peter/SCHREIBER, Stefan/SIEMONS, Stefan (Hg.): Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität. Augsburg: Wißner-Verlag 2000, 221 Seiten, Paperback, 29,- DM.
- SCHMIDINGER, Heinrich: Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit. Topos plus Taschenbücher Band 362. Kevelaer: Topos plus Verlagsgemeinschaft 2000, 110 Seiten, Paperback, o. Pr.
- SCHOLTISSEK, Klaus: In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften. Herders Biblische Studien Band 21. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 2000, XI und 436 Seiten, geb. 98,- DM.
- SCHLÜTER, Richard: Konfessioneller Religionsunterricht heute? Hintergründe-Kontroversen-Perspektiven. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, 184 Seiten, geb., 49,90 DM.
- SCHWAETZER, Harald (Hg.): Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik. Festschrift für William J. Hoye, Reinhold Mokrosch, Klaus Reinhardt. Philosophie interdisziplinär. Regensburg: Roderer Verlag 2000, 350 Seiten, brosch., o. Pr.
- SCHWAETZER, Harald/STAHL-SCHWAETZER, Henrieke (Hg.): Der Traum Europas. Kultur und Sozialität als Aufgabe. Ein interdisziplinäres Symposium, Band 4. Regensburg: S. Roderer Verlag 2000, 286 Seiten, Paperback, o. Pr.
- SPANGENBERG, Peter: Warum Glaube gut tut. Von Gott erzählen. Ein persönliches Geschenk. Für die Arbeit mit Gruppen. Stuttgart: Kreuz Verlag 2000, 160 Seiten, Paperback, 24,90 DM.

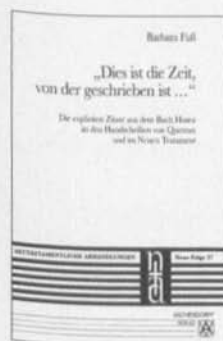
# Heiner Ganser-Kerperin Das Zeugnis des Tempels

Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs  
im lukanischen Doppelwerk

Jerusalem und vor allem sein Tempel spielen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu den drei anderen Evangelien und der paulinischen Theologie eine zentrale Rolle. Gegenüber einer verbreiteten Lukas-Exegese, die den Tempel und seine vorausgesagte Zerstörung in eine heilsgeschichtliche Substitutionstheorie einspannt, zeigt die vorliegende Arbeit in detaillierten narratologischen Textanalysen auf, dass dem Tempel in der Erzählung andere Funktionen zukommen. Im lukanischen Werk erscheint der Tempel als ein Offenbarungsort, als Ausgangspunkt und Ziel der Sendung Jesu, als Ausgangsbasis des weltweiten Zeugnisses der Apostel und als idealer Ort der Begegnung Gottes mit seinem Volk. Diese verschiedenen Funktionen, die dem Tempel zuwachsen, zeigen an, dass auch für die heidenchristlichen Leserinnen und Leser des lukanischen Werkes der jüdische Tempel in Jerusalem ein wesentliches Element der Konstitution ihrer Identität bildet. 2000, 412 Seiten, kart., 102,- DM. ISBN 3-402-04784-5



Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 36



Barbara Fuß

## »Dies ist die Zeit, von der geschrieben ist ...«

Die expliziten Zitate aus dem Buch Hosea in den  
Handschriften von Qumran und im Neuen  
Testament

Die Verwendung biblischer Schriften bei der Abfassung eigener Literatur ist eine Gemeinsamkeit aller Gruppierungen des

Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels. Am Beispiel der expliziten Zitate aus dem Buch Hosea führt die Autorin detailliert vor, wie sich die Schriftverwendung der qumranischen Autoren und diejenige des Paulus und des Matthäus-Evangelisten bei aller Übereinstimmung in der formalen Vorgehensweise in der inhaltlichen Anwendung grundsätzlich voneinander unterscheiden. 2000, 311 Seiten, kart., 88,- DM. ISBN 3-402-04785-3

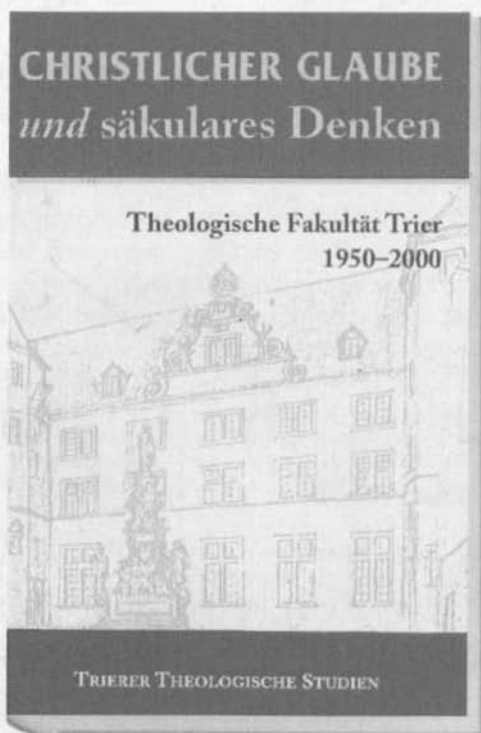
Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 37

ASCHENDORFF  
VERLAG



Verlag Aschendorff Münster  
Bezug durch jede Buchhandlung  
Besuchen Sie uns im Internet:  
<http://www.aschendorff.de/buch>

# Festschrift: 50 Jahre Theologische Fakultät Trier



## CHRISTLICHER GLAUBE und SÄKULARES DENKEN

Festschrift zum 50. Jahrestag  
der Wiedererrichtung der  
Theologischen Fakultät Trier  
1950-2000

Hrsg. von der Theologischen  
Fakultät Trier

436 Seiten, gebunden  
DM 68,00 / öS 496,- /  
sFr 64,60  
ISBN 3-7902-1294-6

Trierer Theologische Studien,  
Band 65

*Die Theologische Fakultät Trier wurde 1950 von Pius XII. als kirchliche Hochschule päpstlichen Rechts neu errichtet und im selben Jahr durch das Land Rheinland-Pfalz anerkannt. Zur Vorbereitung des 50jährigen Jubiläums veranstalteten die Theologische Fakultät Trier und das Centre Autonome d'Enseignement de Pédagogie Religieuse der Universität Metz 1999 ein Symposium mit dem Titel »Theologie in einer säkularisierten Gesellschaft«. Die Vorträge dieses Symposions werden – zusammen mit anderen Beiträgen und einem Rückblick auf die vergangenen 50 Jahre der neuen Theologischen Fakultät – in dieser Festschrift vorgelegt.*

**Paulinus Verlag GmbH**

Fleischstraße 62-65, 54290 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier  
Telefon (06 51) 97 99 - 1 62, Telefax (06 51) 97 99 - 1 65

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

N 21 935 F

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Stefan Heid

Frühe Kritik am Gekreuzigten und das Ringen  
um eine christliche Antwort

Marius Reiser

Das Jenseits im Neuen Testament

Dieter Witschen

Toleranz als Menschen-Tugend  
Ein Grundelement des Menschenrechtsethos

Karl Kertelge

Gottes Selbstoffenbarung im Gekreuzigten  
Zur Paulusinterpretation von H. Merkley

Joachim Theis

Religiöse Situation und Kirchlichkeit  
Jugendlicher

Besprechungen

Neue theologische Literatur

110. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag Trier

2 2001

## INHALT

### AUFSÄTZE

Stefan Heid: Frühe Kritik am Gekreuzigten und das Ringen um eine christliche Antwort	85
Marius Reiser: Das Jenseits im Neuen Testament	115
Dieter Witschen: Toleranz als Menschen-Tugend. Zu einem Grundelement eines Menschenrechtsethos	133

### KLEINERE BEITRÄGE

Karl Kertelge: Gottes Selbstoffenbarung im Gekreuzigten. Zur Paulusinterpretation von Helmut Merklein	145
Joachim Theis: Religiöse Situation und Kirchlichkeit Jugendlicher. Befunde einer empirischen Untersuchung	151

BESPRECHUNGEN	161
---------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	168
-----------------------------	-----

### Anschriften der Mitarbeiter:

PD Dr. Stefan Heid, Münsterstraße 9, D-41460 Neuss  
Prof. Dr. Marius Reiser, Saarstraße 21, D-55099 Mainz  
Dr. Dieter Witschen, Distelweg 5, D-49176 Hilter-Bergloh  
Prof. Dr. Karl Kertelge, Isolde-Kurz-Straße 19, D-48161 Münster  
Dr. Joachim Theis, In der Kerz 4, D-54318 Mertesdorf

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlags bei.

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



## Frühe Kritik am Gekreuzigten und das Ringen um eine christliche Antwort

### 1. Torheit und Ärgernis des Kreuzes

Die forsche Formulierung des Völkerapostels, das Wort vom Kreuz sei den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit (1 Kor 1, 23; Gal 5, 11), ist keine Worthölse, ist auch nicht geeignet als geflügeltes Wort, das folgenlos dem reichen Zitatenschatz frommer Schriftstellerei einverleibt wird. Was Paulus da sagt, umschließt vielmehr die bleibende Erfahrung christlicher Verkündigung und wird zum Leitfaden patristischer Kreuzesapologie<sup>1</sup>. Das Sterben Jesu steht im Rampenlicht kritischen Interesses und ist allgemein im Gespräch<sup>2</sup>: Seit das Kreuz aufgerichtet ist, sagt Bischof Augustinus († 430), stößt es auf Widerstand<sup>3</sup>; die Richtigkeit dieser Behauptung läßt sich mühelos anhand der außerchristlichen Quellen bestätigen. Natürlich spielt die Zeit für die Christen, und spätestens seit der „konstantinischen Wende“ geht die Kirchengeschichte über ihre Kritiker hinweg: „Der katholischen Kirche ist ... das Kreuz Gegenstand höchsten Ruhms“, kann Bischof Kyrill von Jerusalem († 386) befriedigt feststellen<sup>4</sup>. Dringt man in die Lektüre späterer Vätertexte ein, so wird zwar wieder und wieder die Schmach des Todes Jesu heraufbeschworen<sup>5</sup>, aber man kann zuweilen den Eindruck gewinnen, das Ärgernis werde von den Predigern nur mehr rhetorisch hochgehalten ohne wirklichen Sitz im Leben, da die Schlacht gegen Juden und Heiden gewonnen scheint und man längst das Kreuz triumphantisiert hat.

Gleichwohl sterben die Kritiker nicht aus, und sie plazieren ihre Einwände mit einigem Erfolg, so daß sich die christlichen Prediger

<sup>1</sup> Orig. c. Cels. 2, 56: ἀπολογία τοῦ ἐσταυρωθῆαι τὸν Ἰησοῦν. Vgl. 2, 5, 44; 6, 81; 7, 12. Justin als Kreuzapologet Hieron. vir. ill. 23, 1; ep. 70, 4, 1; Suda Ἰουστίνος (A. ADLER, Suidae Lexicon 2 [Leipzig 1931] 645, 29). AB = Analecta Bollandiana.

<sup>2</sup> Eus. theoph. syr. 3, 41, 45.

<sup>3</sup> Aug. en. in Ps. 80, 11.

<sup>4</sup> Cyrill. Hieros. cat. 13, 1.

<sup>5</sup> Z. B. Lact. inst. 4, 18, 10/2; Ambr. exp. Ps. 21, 21; Chrom. Aquil. tract. in Mt. 55, 4 (CCL 9A, 475, 97/9); Hilar. Pict. tract. in Ps. 68, 8 (CSEL 22, 319, 8/320, 1); PsAug. c. phil. 4, 220 (CCL 58A, 265, 2077/80).

genötigt sehen, ihre durch heidnischen und jüdischen Spott verunsicherten Katechumenen und Getauften aufzubauen<sup>6</sup>. Denn die Schmach des Kreuzes kann sogar für Glaubende zur Versuchung werden<sup>7</sup>. So läßt sich mancher etwa durch die Frage nach der Geschichtlichkeit der Sonnenverfinsterung (Mt 27, 45)<sup>8</sup> oder nach der Stunde der Kreuzigung – gilt Mk 15, 25 oder Joh 19, 14? – verunsichern<sup>9</sup>. Es bleibt in Erinnerung, daß sich schon die Jüngergemeinde Jesu gegen die Zumutung eines leidenden und sterbenden Messias gewehrt hat (Mt 16, 22; 26, 31. 56)<sup>10</sup>. So wird der Stachel des Kreuzes noch immer echt empfunden<sup>11</sup>, und mancher wird vom Gedanken geplagt, weshalb Jesus die Menschheit durch die harte Passion und nicht durch seine göttliche Macht erlöst habe<sup>12</sup>. Die Heiden lachen offen über die Christen, indem sie ihnen einfach immer nur das Kreuz Christi vorhalten<sup>13</sup>. Sie wissen wohl, daß die Gläubigen die allgemeine Abscheu gegen die Kreuzigungsstrafe teilen, die bis ins 4. Jahrhundert hinein Realität der römischen Gesellschaft bleibt. Das findet seinen Widerhall sogar im Bibeltext, wenn die Vulgata wohl mit Blick auf den Kreuzestod Jesu

<sup>6</sup> Ambr. exp. Ps. 21, 21; Aug. serm. 215, 5 (PL 38, 1074f); 218C, 2/4 (G. MORIN, Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti [1930] 453, 15/454, 28); F. J. DÖLGER, Beiträge zur Gesch. des Kreuzzeichens IV: JbAC 4 (1961) 14 f.

<sup>7</sup> Zu Hilarius L. PADOVESE, Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli (Roma 1988) 98.

<sup>8</sup> Orig. comm. in Matth. ser. 134.

<sup>9</sup> Aug. cons. Evang. 3, 13, 40/50; tract. in Joh. 117, 1f; W. BAUER, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (Tübingen 1909) 213 f. Kritik des Porphyrius an den Widersprüchen der Passionsberichte siehe W. NESTLE, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: J. MARTIN / B. QUINT (Hg.), Christentum und antike Gesellschaft (Darmstadt 1990) 31.

<sup>10</sup> Ep. Jac. p. 5f (Ntl. Apokr. 1<sup>6</sup>, 240); Hieron. comm. in Is. 14, 53, 5/7 (CCL 73A, 591, 43/5).

<sup>11</sup> PsPetr. Chrysol. serm. 72, 2 (CCL 24A, 440, 19/21).

<sup>12</sup> Lact. inst. 4, 22, 5; Caes. Arel. serm. 11.

<sup>13</sup> Athan. c. gent. 1. Orig. in 1 Cor. frag. 8 (C. JENKINS: JThS 9 [1908] 237, 34/40): „Was nun hat Gott erwählt? Nicht nur ‚das Törichte‘, sondern mit dem Zusatz ‚der Welt‘. Wir, die Gläubigen, sind Törichte vor der Welt. Sie lachen uns als Toren aus u. sagen: ‚Die Christen reden von einer Auferstehung der Toten u. daß wir nach dem Tod leben u. daß Jesus, den die Juden gekreuzigt haben, aus einer Jungfrau geboren worden sei‘ u. ä. Sie sollen uns nur auslachen u. Toren nennen. ‚Der irdisch gesinnte Mensch erfaßt nicht das Geistige; es ist für ihn Torheit‘ (1 Kor 2, 14)“. Gegen die Weltweisheit der Stoiker und Epikureer Orig. in 1 Cor. frag. 16 (C. JENKINS: JThS 9 [1908] 247, 39/69).

steigernd von der *mors turpissima* des Gottessohns spricht (Weish 2, 20)<sup>14</sup>.

Von Anfang an nehmen Juden wie Heiden, sogar bis ins Kaiserhaus hinein<sup>15</sup>, Anstoß am Kreuz und antworten mit religionspolemischer und philosophisch begründeter Kritik, die nicht vor Spott und Hohn zurückschreckt und die auch nach Jahrhunderten nicht nachzulassen scheint<sup>16</sup>. Kaiser Maximinus Daia verstärkt seine im Jahr 311 anhebende Christenverfolgung durch eine Propagandaoffensive, indem er verleumderische Pilatusakten über den Prozeß Jesu fälschen läßt – eine bemerkenswerte Initiative! Die neue Schrift soll in den Schulen statt anderer Bücher benutzt und auswendig gelernt werden; so hofft Maximinus das Gift des Hasses gegen den Gekreuzigten der jungen Generation einzuträufeln<sup>17</sup>. Vor allem die großen Christengegner des 2., 3. und 4. Jahrhunderts, Kelsus, Porphyrius und Kaiser Julian „Apostata“<sup>18</sup>, fahren in ihren z.T. ausufernden Schriften bittere Angriffe auf Würde und Gottheit des Gekreuzigten. Vieles von dem, was vor allem Kelsus in seinem „Wahren Wort“ zusammengetragen hat, trifft ins

<sup>14</sup> Weish 2, 20 LXX: θάνατος ἀσχημὸν des gerechten Gottessohns. Darauf bezieht sich wohl die anonyme lat. Übers. von Orig. comm. in Matth. ser. 124 (GCS 11, 259, 6f): *postulantes ... iustum ad mortem et ad mortem turpissimam crucis*.

<sup>15</sup> Julian. Imp. c. Gal. frag. 43, 194c (E. MASARACCHIA, Giuliano imperatore contra galilaeos [1990] 138, 11f); Greg. Naz. or. 5, 4. 25; Joh. Chrys. hieromart. Babyl. 1, 3 (SC 362, 298/300); Epiph. Const. ancor. 116, 3 (GCS Epiph. 1, 143, 29/144, 2); Facund. Herm. def. tr. cap. 4, 2, 62 (CCL 90A, 119, 486/91); fiktiv: Constantinum christianum facit Euphratas 2 (F. HALKIN: AB 78 [1960] 7).

<sup>16</sup> Tert. adv. Marc. 2, 27, 2; Lact. inst. 4, 16, 1; Eus. Caes. comm. in Is. 2, 35 (GCS Eus. Caes. 9, 311, 5/10); Eus. Emes. hom. de Petr. 14. 20 (E. M. BUYTAERT, Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en Latin. Textes en partie inédits 1 [1953] 247, 2f. 252, 24f); Athan. c. gent. 1; incarn. 33, 2; 48, 3; 53, 2; in Ps. 68, 7; Didym. Alex. comm. in Zach. 4, 128 (SC 85, 866, 12/6); Joh. Chrys. in Matth. hom. 55, 5 (PG 58, 538); PsJoh. Chrys. ador. pret. cruc. 3 (PG 52, 839); conf. cruc. 2 (PG 52, 842); Aug. serm. 218C, 3 (MORIN 454, 1f); Commod. carm. 357 f. 457/9 (CCL 128, 86, 357f. 90, 457/9); Hilar. Pict. tract. myst. 1, 15 (CSEL 65, 15, 15/7); Method. adv. Porphy. 3, 1/3 (GCS Method. 506, 7/21); Isid. Pel. ep. 4, 29 (PG 78, 1081B); Olymp. Alex. comm. in Job 28, 40, 20 (U. HAGEDORN / D. HAGEDORN, Olympiodor, Diakon von Alexandrien. Kommentar zu Hiob [1984] 364, 15f); Procl. Const. hom. 11, 2/4 in parasc. (PG 65, 784C/788A).

<sup>17</sup> Eus. h. e. 9, 5, 1; M. FIEDROWICZ, Apologie im frühen Christentum (Paderborn u. a. 2000) 81.

<sup>18</sup> FIEDROWICZ 50/2. 70/2. 100/3.

Mark und zählt bis heute zum Kanon der Jesuskritik<sup>19</sup>. Verheerend wirkten aber auch die Schriften des Porphyrius, der sich wohl als Katechumene enttäuscht vom Glauben abgewandt und dem Neuplatonismus verschrieben hatte<sup>20</sup>, ebenso wie die Schriften Julians, der als Getaufte sogar das Lektorenamt bekleidet hatte.

Neben den literarischen Stellungnahmen gibt es auch mündliche Polemiken<sup>21</sup> und Religionsgespräche im weitesten Sinne, die um das Kreuz kreisen und denen die Christen literarisch durch „Dialoge“<sup>22</sup> (mit Juden) und Streitschriften (gegen Heiden) begegnen<sup>23</sup>. Auch in den christlichen Märtyrerakten haben sich zuweilen recht aufschlußreiche Redewechsel zwischen Richtern und Angeklagten erhalten, die vom völligen Unverständnis der Heiden angesichts des Kreuzes zeugen<sup>24</sup>. Noch

<sup>19</sup> V. MESSORI, *Gelitten unter Pontius Pilatus? Eine Untersuchung über das Leiden u. Sterben Jesu* (Köln 1997) 59.

<sup>20</sup> NESTLE 20 f. 23.

<sup>21</sup> Z. B. Epiph. anc. 116, 3: „Auf die Frage der herrentötenden Juden über den Erlöser, wie man denn an einen Gekreuzigten glauben könne, hört man von den Gläubigen die Antwort: Bei euch ist er gekreuzigt worden, unter uns aber ist er Gott“.

<sup>22</sup> In den den „Kreuzigern“ – die polemische Bezeichnung der Juden vor allem im syr. Schrifttum – geltenden Streitschriften, angefangen mit Justins „Dialog“, ist der „gekreuzigte Messias“ zentrales Thema; ST. HEID, *Frühjüd. Messianologie in Justins „Dialog“*: JBTh 8 (1993) 225/7; Aphr. dem. 17, 1 (Patr. Syr. 1, 1, 785); Evagr. alterc. 1 (CCL 64, 256, 16); PsGregent. disput. (PG 86, 749B). Gleiches gilt für die legendäre jüd.-christl. Disputation in Rom unter Konstantin (act. Silvestr. [B. MOMBRITIUS, *Sanctuarium* 2<sup>2</sup> (1910) 517]; Zach. Rhet. h. e. 1, 7 [CSCO 87 SSyr 41, 52f]; Georg. Cedr. hist. comp. 1, 478/89 [PG 121, 521/33]), welche dann evtl. die jüd. Version der Kreuzauflindungslgende ausgelöst hat (S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüd. Quellen* [Berlin 1902] 31/3. 141/3. 231 f. 297f).

<sup>23</sup> In einem anon. Dialog (Anf. 5. Jh.) fragt ein Heide nach den atl. Hinweisen auf das Kreuz Jesu: PsFirm. Mat. consult. Zacch. 2, 6, 2 (SC 402, 38, 6/8).

<sup>24</sup> Apg 4, 10; 5, 30; act. Phil. et Philor. 2, 4 (G. KRÜGER / G. RUHBACH, *Ausgewählte Märtyrerakten* [1965<sup>4</sup>] 114, 22/6); pass. Andr. 3/5 (AAA 2, 1, 5/12); apol. Phil. 8f (V. MARTIN, *Papyrus Bodmer XX. Apologie de Philéas évêque de Thmouis* [1964] 36/9); pass. Mār Sim. et soc. 19 (BKV<sup>2</sup> pers. Mārt. 28f); pass. Proc. Duc. 6, 64 (ActaSS Juli 2, 573B); pass. Theodorit. 5 (P. FRANCHI DE' CAVALIERI: *Studi e Testi* 33 [1920] 95, 7/9); PsNil. Anc. pass. Theodot. Anc. 23 (ders.: *SeT* 6 [1901] 75, 18f); act. Tar., Prob. et Andr. 3, 37 (ActaSS Okt. 5, 579C); act. Sharbil (W. CURETON, *Ancient Syriac documents* [1864] 57); mart. Thalel. Po 34f (H. BRÖCKER, *Der hl. Thalelaios* [1976] 48); pass. Eudox. et soc. 2 (AB 77 [1959] 47); pass. Theodor. et soc. 6 (AB 44 [1926] 98); pass. Roman. 10 (AB 50 [1932] 256); pass. Roman. et soc. 5 (AB 50 [1932] 264); pass. Apollon. 40f (AB 14 [1895] 293); pass. Serg. et Bacch. 8 (AB 14 [1895] 381); pass. Cosm. et Dam. 8 (OrChrP 47 [1981] 414); pass. Basil. Epiph. 10

in der Friedenszeit rät Augustinus, wer sich von Heiden zurechtgewiesen sehe, weshalb er allein aus der Reihe tanze und anders lebe, der solle sich bekreuzigen und bekennen: „Ich bin Christ“<sup>25</sup>. Aber viele Christen scheuen sich, vor den Heiden ihren Glauben zu bekennen: *Insultetur nobis quod credimus in crucifixum, in occisum*<sup>26</sup>. Kyrill von Jerusalem weiß von Disputationen mit Ungläubigen über das Kreuz und rät ebenso, zuvor schützend das Kreuzzeichen zu schlagen<sup>27</sup>. Der Wüstenvater Antonius († 356) muß sich in einem Gespräch mit heidnischen Philosophen deren Spotts über das Kreuz erwehren<sup>28</sup>; er korrespondiert über ähnliche Vorfälle mit dem Philosophen Maximus<sup>29</sup>. In der direkten Konfrontation machen die Christen oft genug die Erfahrung, daß das Kreuz in gewisser Weise wirklich sinnlos ist, insofern es über bloßen Men-

(AB 48 [1930] 321); pass. Carp. et soc. 5 (AB 58 [1940] 161); pass. Leont. et al. 7 (AB 82 [1964] 329); mart. Patric. 3 (AB 78 [1960] 135); mart. Patric. et soc. 3 (AB 78 [1960] 141); pass. Agath. et soc. 10 (AB 2 [1883] 112); pass. Herm. et Strat. 1 (AB 89 [1971] 11); pass. Philoth. 7 (AB 94 [1976] 114); pass. Nazar. et soc. 7 (AB 105 [1987] 322f); pass. Razden 9 (AB 33 [1914] 310); mart. Zos. 4 (AB 70 [1952] 258f); Georg. Pis. vit. Anastas. 24 (AB 76 [1958] 56f); pass. Lucill. I 8 (AB 84 [1966] 15); pass. Olbian. 2 (AB 93 [1975] 33); pass. Poliecti et soc. 2f (AB 28 [1909] 465f); Hilar. Sid. pass. Eustath. et soc. 9 (AB 93 [1975] 302); pass. Theodot. Cyr. 7 (AB 99 [1981] 242); pass. Straton. et soc. (St. E. ASSEMANI, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentali-um* 2 [Rom 1748] 82, 114); pass. Hipparch. et soc. (ebd. 132/5); pass. Theodotae (ebd. 222f); pass. Proc. 6f (H. DELEHAYE, *Les légendes Grecques des saints militaires* [1909] 218f); pass. Proc. (ebd. 228f); Rufin. h. e. 9, 6, 3; apophth. patr. 532; Aster. Amas. hom. 8, 21, 1f (C. DATEMA, *Asterius of Amasea. Homilies I-XIV* [1970] 99, 2/6); Anonym. comm. in Lc. 6, 40 (CCL 108C, 55, 390/2); PsSophron. Hieros. vit. Cyr. et Joh. 7 (PG 87, 3681A); pass. VII dorm. 4 (OrChr N. F. 6 [1916] 7); act. mart. 3 (CSCO 44 SCopt. 4, 32, 29/35, 36, 19f); 4 (51, 11f); 8 (107, 26f. 110, 20/3); 9 (139, 29/32); Theophyl. Bulg. hist. XV mart. 20 (PG 126, 180C); Narses, *Sûgîthâ über die Christenverfolgung unter Schapur II.* (F. FELDMANN, *Syr. Wechsellieder von Narses* [1896] 52/4).

<sup>25</sup> Aug. en. in Ps. 93, 20.

<sup>26</sup> Aug. serm. 279, 8 (PL 38<sup>2</sup>, 1279).

<sup>27</sup> Cat. 13, 22, 37; pass. Cathar. Alex. 8 (AB 26 [1907] 20); pass. Zotae 2 (AB 17 [1898] 169); Arnob. Jun. comm. in Ps. 143 (CCL 25, 243/5); F. J. DÖLGER, *Beiträge ... VIII: JbAC* 8/9 (1965/66) 13/5.

<sup>28</sup> Athan. vit. Anton. 74, 2; 75, 3; 76, 4; vgl. Joh. Cass. conlat. 8, 18; PsAmphil. Icon. encom. s. Basil. p. 315 (K. V. ZETTERSTÉEN: *OrChr* 31 [1934] 82).

<sup>29</sup> Athan. ep. ad Max. 1 (PG 26, 1085B/1088A).



schenverstand hinausgeht und sich nicht zu endlosen Disputationen und Beweisführungen eignet<sup>30</sup>.

Ausgangspunkt der Angriffe heidnischeiseits ist die Frage, weshalb Christus gerade am Kreuz gestorben sei, wo es doch andere, weniger schimpfliche Todesarten gegeben habe. Ausdrücklich stellt Porphyrius diese Frage<sup>31</sup>, aber schon im Neuen Testament meldet sie sich an: „*Mußte* nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen“ (Lk 24, 26)<sup>32</sup>? Die Heiden fragen nach dem Nutzen des Kreuzes<sup>33</sup>, habe es doch der Welt nur Schaden und Irrtum gebracht<sup>34</sup>. Die Christen erklärten nur deshalb Menschenweisheit für Torheit bei Gott (1 Kor 3, 19), um die Dummen und Unkritischen auf einen Gottessohn einzuschwören, der in Wirklichkeit aufs ehrloseste gebunden und aufs schmachlichste gestraft wurde<sup>35</sup>. Aber das sind grobe Unterstellungen, die ins übliche Repertoire der Schulpolemik gehören<sup>36</sup>. Die Christen lassen so etwas nicht auf sich sitzen. Letztlich will alles, was die frühe Literatur zum Kreuz sagt, seine Kraft aufzeigen, um die Gottesweisheit der Kreuzigung Christi zu rekonstruieren. Entwickelt wird eine umfassende „Staurodizee“: eine Annäherung an den Sinn des

<sup>30</sup> Joh. Chrys. hom. in 1 Cor. 4, 1 (PG 61, 31); Greg. Naz. or. 32, 26; Aug. serm. 165, 5, 5 (PL 38<sup>2</sup>, 905); Philox. diss. de trin. 1, 42 (PO 15, 61); vgl. Athan. vit. Anton. 77. Schon aus 1 Kor 1, 23 spricht die Erfahrung gescheiterter Missionsgespräche. Zuweilen wird sogar Verständnis dafür geäußert, wenn Juden und Heiden verwirrt sind, weil das Kreuz selbst die Klugheit der Philosophen u. das Verstehen der Israeliten überfordert (Leo I serm. 70, 3 [CCL 138A, 428, 44/50]; Ephr. Syr. carm. Nis. 36, 16 [CSCO 241 SSyr 103, 10, 14f]).

<sup>31</sup> Porphyr. c. Christ. frag. 84 (A. HARNACK: APAW. PH 1916 [Berlin 1916] 96); Tert. adv. Iud. 10, 1; Lact. epit. 46, 1; inst. 4, 26, 29; Eus. theoph. syr. 3, 45, 55; Basil. comm. in Is. 11, 249 (PG 30, 557B); Greg. Nyss. or. cat. 32 (GNO 3, 4, 77, 7/14); Joh. Apam. 119 (W. STROTHMANN, Johannes von Apamea [1972] 186): „Warum wirkte unser Herr dieses Kreuzgeheimnis? Was nützt uns seine Kreuzigung?“; PsPetr. Chrysol. serm. 72, 3 (CCL 24A, 441, 43/5).

<sup>32</sup> Vgl. Mk 8, 31 und Lk 9, 22, was Greg. Nys. trid. spat. 621M (GNO 9, 299, 3) aufgreift.

<sup>33</sup> Orig. [Kelsus] 2, 38; Joh. Chrys. hom. in 1 Cor. 4, 1 (PG 61, 31); vgl. c. Iud. et gent. 9 (PG 48, 826).

<sup>34</sup> Athan. c. gent. 1. Die Mandäer polemisieren in byz. Zeit gegen Juden u. Christen mit der Behauptung, der Rhomäer Christus sei von seinen jüd. Verehrern gebunden und ans Kreuz geheftet worden; er habe Irrtum und Verfolgung in die Welt gebracht (W. FOERSTER, Die Gnosis. Kopt. u. mandäische Quellen [Zürich 1995] 391).

<sup>35</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 6, 11f; vgl. 1, 9; 3, 73.

<sup>36</sup> Orig. c. Cels. 1, 13.

Kreuzes. Die Väter stellen die grundlegenden Argumentationshilfen für alle künftigen Kontroversen bereit, um den Erfolg der österlichen Heilsbotschaft nicht an Fehl- und Vorurteilen scheitern zu lassen, ja sie sogar der menschlichen Vernunft möglichst annehmbar zu machen.

## 2. Die Wirklichkeit der Kreuzigung Jesu

In ihrem Bemühen um Aufklärung haben sich die maßgeblichen Theologen und Träger des Bischofsamtes keinen Milimeter von der ebenso brutalen wie ernüchternden Wirklichkeit der Exekution Jesu entfernt. Sie entzogen sich dem Klischee einer glatten, dem antikhumanistischen Götterkosmos verpflichteten Erlösungsidee, mochte sich die gebildete Welt noch so sehr durch das Kreuz beunruhigt fühlen, mochte aber auch eine einflußreiche theologische Richtung genau diese schimpfliche Realität entschärfen, auflösen und domestizieren. Zwar entsteht zuweilen der Eindruck, die frühe Predigt weiche in umschreibende Formulierungen aus<sup>37</sup>; indes hat man die Kreuzigung nicht verschwiegen, auch nicht verschweigen können (Gal 3, 1; 1 Kor 2, 2; Apg 2, 23; 5, 36; 4, 10). Versuchen in dieser Richtung war kein Erfolg beschieden; sie endeten in der theologischen Marginalisierung diverser Häresien. Wer aufgrund falscher, von der ursprünglichen Überlieferung abweichender Lehren „das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, ist vom Teufel“, sagt Bischof Polykarp von Smyrna († 156) wenig kompromißbereit<sup>38</sup>. Sein Kollege Ignatius von Antiochien († um 110) meint wohl Ähnliches, wenn er sagt: Die „Urkunde“ von Kreuz und Auferstehung stehe noch über dem Alten Testament<sup>39</sup>.

Mit solchen Paukenschlägen reagieren die Bischöfe auf erste Anzeichen theologischer Erosion in den eigenen Reihen, die bereits im 2. Jahrhundert einsetzt. Es ist hier nicht der Platz, das schwierige Phänomen der gnostischen Christen aufzurollen, die seit dieser Zeit als eigene Gruppierungen greifbar werden und an den Rändern der Kirche eine elitäre Version von Christentum vertreten. Ihre doketistische Interpretation droht jedenfalls das Kreuz in ein Phantom aufzulösen; am Ende bleibt der schöne Schein (griech. „Dókesis“). Zwar muß der gnostische Entwurf durchaus als ernstgemeinter, Glauben heischender Ver-

<sup>37</sup> H.-W. KUHN, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit: ANRW 2, 25,1 (1982) 674; P. STOCKMEIER, Glaube und Kultur (Düsseldorf 1983) 40. Zwei Lesarten bei Apg 13, 28 und Arist. apol. 15, 2; vgl. J. GEFFCKEN, Zwei griech. Apologeten (Leipzig / Berlin 1907) 23. 85; A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 (Freiburg u. a.<sup>3</sup> 1990) 177 f.

<sup>38</sup> Polyc. ep. ad Phil. 2, 7,1 f.

<sup>39</sup> Ign. ad Philad. 8, 2.

sich einer Kreuzestheologie gelten<sup>40</sup>; aber in der Zwangsjacke ihres dualistischen Systemdenkens droht die Gnosis die irdische Wirklichkeit eklatant aus dem Blick zu verlieren und zur puren Ideologie zu mutieren. Da legt man dann Jesus während seiner Kreuzigung folgende Worte in den Mund: „Nichts von dem, was sie über mich sagen werden, habe ich gelitten“, und: „Der Herr hat alles symbolisch und ökonomisch ausgeführt zur Bekehrung und Rettung des Menschen“<sup>41</sup>. Bei aller theologischen Bemühung sind die gnostischen Kreuzspekulationen im letzten unseriös, ja sie tragen den Stempel einer opportunistischen Zeitgeisttheologie, die dem Ärgernis des Kreuzes ausweichen will<sup>42</sup>.

Das läßt sich an einem Beispiel konkretisieren: Der Heide Kelsus fragt die Christen provozierend: „Was hat denn Jesus Edles getan wie ein Gott? Hat er die Menschen verachtet und verlacht und dessen gespottet, was (am Kreuz) über ihn kam“<sup>43</sup>? Was Kelsus da verlangt und Porphyrius an den gekreuzigten Essenern bewundert<sup>44</sup>, ist das antike Ideal des edlen Dulders, der noch im tiefsten Leid lachen kann. Ebendiese Erwartung bedienen die Gnostiker mit ihrer Behauptung, ein anderer (Simon von Kyrene; Judas Iskariot) sei an Stelle des unversehrten pneumatischen Christus gekreuzigt worden, dieser aber habe die Kreuziger ausgelacht<sup>45</sup>. Und die apokryphen Johannesakten

<sup>40</sup> H.-W. KUHN, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristl. Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jh.: ZThK 72 (1975) 11/5.

<sup>41</sup> Act. Joh. 101f (Ntl. Apokr. 2<sup>5</sup>, 170f).

<sup>42</sup> Markion braucht nicht vor der Kreuzestorheit zu erröten, weil es ohne wahren Leib Christi auch kein Kreuz mehr gibt; Tert. adv. Marc. 4, 21, 11; 5, 5, 9; 5, 20, 5.

<sup>43</sup> Orig. c. Cels. [Kelsus] 2, 33; vgl. 7, 53.

<sup>44</sup> Porphyr. abst. 4, 13 (A. NAUCK, Porphyrii Philosophi Platonici opuscula selecta [1886] 250, 10/3) über die jüd. Essener im ersten jüd. Krieg: „sie konnten ihren Kreuzigern weder schmeicheln noch Tränen vergießen, sie lächelten zu ihren Schmerzen, sie ironisierten ihre Peiniger u. hauchten heiter ihre Seelen aus“. Deutsch nach E. BALTZER, Porphyrius. Vier Bücher von der Enthaltensamkeit (Leipzig<sup>2</sup> 1879) 118.

<sup>45</sup> Iren. adv. haer. 1, 24, 4; apc. Petr. p. 81 (Ntl. Apokr. 2<sup>5</sup>, 642); Epiph. pan. 24, 3, 4; Theodoret. haer. fab. 1, 4 (PG 83, 349B); Timoth. Const. de iis qui ad eccl. acc. (PG 86, 17A); Sure 4, 157[156]; Ntl. Apokr. 2<sup>5</sup>, 81 f. Siehe noch die antimanich. Abschwörungsformeln: S. N. C. LIEU, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East (Leiden u. a. 1994) 244f; chron. ad a. 1234 (CSCO 109 SSyr 56, 179, 30/8); vgl. A. BÖHLIG, Die Gnosis 3. Der Manichäismus (Zürich / München 1980) 83 f. Lächeln als ironische Distanzierung siehe K. KOSCHORKE, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchl. Christentum (Leiden 1978) 203.

deuten – die peinliche Theologisierung eines antiken Zynismus – das „Tanzen“ des Gekreuzigten, wenn er sich um Luft ringend qualvoll aufbäumt<sup>46</sup>, als ein spöttisches Tanzen, weil Jesus in Wirklichkeit gar nicht leide; so gerät seine Kreuzigung zur Lachnummer des Unberührbaren<sup>47</sup>. Und wenn es stimmt, daß der Gnostiker Markion nach Westen hin betet<sup>48</sup>, dann könnte dies seinen Grund darin haben, daß er sich nicht wie die anderen Christen, die sich zum Gebet nach Osten zum Kreuz hin wenden, von den Heiden als Kreuzanbeter beschimpfen lassen will.

Kelsus, der die gnostischen Winkelzüge durchaus kennt<sup>49</sup>, durchschaut sie auch. Es ist ihm schon klar, daß ein Markion, indem er den unteren, gekreuzigten Christus vom oberen Christus trennt, auf theologisch elegante Weise „manchen Anklagen (der Heiden) entgehen“ will<sup>50</sup>. Auf der anderen Seite findet Kelsus anerkennende Worte für jene Christen, die sich ohne Tricks auf die evangelischen Passionsberichte berufen: Ihr sagt nicht, Jesus sei nur zum Kreuzestod verurteilt worden, habe aber gar nicht gelitten, sondern ihr bekennet im Gegenteil sein Lei-

<sup>46</sup> Vgl. M. HESEMANN, Die Jesus-Tafel (Freiburg u. a. 1999) 104 f.

<sup>47</sup> Act. Joh. 101f (Ntl. Apokr. 2<sup>5</sup>, 170f).

<sup>48</sup> So E. PETERSON, Frühkirche, Judentum u. Gnosis (Darmstadt 1982) 25 Anm. 21. Vgl. H. G. THÜMMEL, Die Frühgesch. der ostkirchl. Bilderlehre 139 (Berlin 1992) 151.

<sup>49</sup> Vgl. Orig. [Kelsus] c. Cels. 5, 61f; 6, 74.

<sup>50</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 6, 74; 7, 2. Indem Markion das AT samt dem unteren Gott u. seinem Christus ablehnt, rührt ihn nicht die jüd. Einschätzung des Kreuzes als Fluch: Weil der atl. Demiurg den Kreuzestod verflucht (Dtn 21, 23; Gal 3, 13) u. damit schwerlich seinen eigenen Christus treffen will, muß der Christus des oberen Gottes – scheinbar! – zum Heil der Welt gekreuzigt u. deshalb vom Demiurgen verflucht worden sein (Tert. adv. Marc. 3, 18,1; 5, 3,9f). Für diesen ist das Kreuz Torheit, für den oberen Gott Kraft u. Weisheit (ebd. 5, 5,5); vgl. Theodoret. quaest. in Gen. 37 (N. FERNÁNDEZ MARCOS / A. SÁENZ-BADILLOS, Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum [Madrid 1979] 37, 24/38, 5). Markionitischer Opportunismus z.Z. der pers. Christenverfolgungen: Die ebenso bedrängten Juden behaupten wohl: Wir haben den Christengott gekreuzigt u. so den Aberglauben der Christen durch die Kreuzigung ihres Stifters zu unterdrücken versucht. Die Markioniten greifen das im Sinne ihrer Lehre vom doppelten Christus auf, so daß ihr Christus nichts mit der Kreuzigung zu tun habe; pass. Mâr Sim. et soc. 19 (BKV<sup>2</sup> pers. Mârt. 29); vgl. Ephr. Syr. comm. in Ev. 21, 3 (SC 121, 375). Eznik de deo 386 (PO 28, 672): Juden als Zeugen gegen den Kreuzesdoketismus der Markioniten. Das markionitische Apostolikon enthält Phil 2, 8 (*et mortem crucis*), deutet es aber mit Phil 2, 7 doketistisch (*accepta effigie servi*) (Tert. adv. Marc. 5, 20,3/5; Joh. Chrys. hom. in Phil. 7, 2 [PG 62, 229f]).

den<sup>51</sup>. Tatsächlich bekennen sich die großkirchlichen Bischöfe und Theologen ausdrücklich gegen jede doketistische Auflösung zu einem Passionsrealismus und erklären das historische Kreuz des „unter Pontius Pilatus, dem Statthalter Judäas zur Zeit des Kaisers Tiberius, Gekreuzigten“<sup>52</sup> nach Maßgabe der unmanipulierten Evangelienberichte zur alleinigen Gesprächsgrundlage<sup>53</sup>. Darauf können auch ihre Gegner um so eher eingehen, als die Passionsberichte ihrer rein humanistischen Sicht Jesu entgegenkommen und sie vieles darin finden, was ihn zu kompromittieren scheint<sup>54</sup>. Umgekehrt bringt dann die antignostische Betonung der Kreuzeswirklichkeit die großkirchlichen Realisten in gewisse apologetische Nöte, die sie aber in Kauf nehmen<sup>55</sup>. Aus ihrer Sicht spricht die ungeschönte Darstellung der Schmach der Passion für die Seriösität Jesu und Glaubwürdigkeit der Apostel, und das gilt dann auch für ihr Auferstehungszeugnis<sup>56</sup>. Jesus habe gerade deshalb den öffentlichen und weithin sichtbaren Kreuzestod auf sich genommen, um jeden Betrug und jeden Zweifel an der Historizität des Geschehens abzuschneiden<sup>57</sup>.

### 3. Haupteinwände des spätantiken Denkens

Passion und Kreuzigung Jesu widersprechen in jeder Weise der Menschen- und Gottesvorstellung eines gebildeten Menschen der Spätantike, der sich an die mehrheitsfähigen Denkmuster seiner Zeit gebunden fühlt. Die Auseinandersetzung um das Kreuz, wie sie uns heute in den Quellen vorliegt, ist weitgehend eine Auseinandersetzung zwischen

<sup>51</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 16. Origenes versteht dies als Anspielung auf einen Kreuzesdoketismus; das muß aber nicht von Kelsus gemeint sein. Vgl. eine ähnliche Argumentation c. Cels. 2, 44.

<sup>52</sup> Justin. apol. 1, 13,3. Vgl. 1, 61,13.

<sup>53</sup> Orig. c. Cels. 2, 27; hom. in Lc. 17 (GCS Orig. 9<sup>2</sup>, 105, 6/10); vgl. Joh. Chrys. hom. 87, 1 in Matth. (PG 58, 770); Prisc. tract. 1, 25 (CSEL 18, 21, 21/22, 12); Leo I serm. 62, 5 . 64, 1 (CCL 138A, 381, 110/5. 389, 10/2).

<sup>54</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 16. 33 f. 37.

<sup>55</sup> Orig. c. Cels. 2, 16; Ephr. Syr. comm. in Ev. 21, 3 (SC 121, 375); Eznik de deo 386 (PO 28, 672); vgl. Epiph. pan. 26, 18,6; 42, 11,17; 42, 12,3; Didym. Alex. comm. in Iob. 4, 1 (A. HENRICHS, Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob 1 [Bonn 1968] 262, 10/22); Marc. Erem. opusc. 11, 27; rec. Clem. app. 3, 2 (PG 1, 1464D).

<sup>56</sup> Orig. c. Cels. 2, 15; 2, 24; Eus. theoph. syr. 5, 42f.

<sup>57</sup> Orig. c. Cels. 2, 16. 56; Eus. theoph. syr. 3, 46/55; vgl. Melit. pasch. 94f; Eus. Caes. theoph. syr. 3, 61; PsJoh. Chrys. in pentec. serm. 3 (PG 52, 811). Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 68: Christus hätte vom Kreuz weg verschwinden statt später ohne Zeugen auferstehen sollen.



Gebildeten, unter denen es durchaus aufrichtigen Protest gegen die „Vernünftigkeit“ des Kreuzes gibt<sup>58</sup>. Natürlich schleppen die Parteien hüben wie drüben auch einen Sack plumper Polemiken mit; der Vorwurf, Jesus sei wegen Zauberei und magischer Praktiken gekreuzigt worden, gehört dazu<sup>59</sup>. Für unseren Zusammenhang sind allein die ernsthaften, der theologischen Klärung dienenden Einwände gegen das Kreuz von Interesse. Der Heide war von seiner höheren Schule her in der Regel Platoniker und als solcher auch gottgläubig<sup>60</sup>: Die Sympathie für einen die Einzelfragen menschlichen Lebens überwölbenden Monotheismus ist geradezu das Markenzeichen des Mittel- und Neuplatonismus (2./3. Jh. n. Chr.). Von diesem religiös höchst respektablen Standpunkt aus ergaben sich dann aber drei Haupteinwände gegen Passion und Kreuz Christi:

a. Ein toter Gott am Kreuz widerspricht dem Gottesbegriff. Zunächst einmal werden das Faktum der Kreuzigung Jesu und sein wirklicher Tod nicht bestritten<sup>61</sup>; auch Juden bekennen durchaus die Verantwortung ihrer Väter für seine Kreuzigung<sup>62</sup>. Jesus gilt in den Augen sowohl der Heiden als auch der Juden als rechtmäßig und gottgefällig verurteilter Verbrecher<sup>63</sup>. Porphyrius sagt denn auch, Jesus sei

<sup>58</sup> Hilar. Pict. trin. 3, 25.

<sup>59</sup> Mk 3, 22; PsClem. rec. 3, 47,4; Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 55; 7, 36; pass. Serg. et Bacch. 8 (AB 14 [1895] 381); Sev. Ant. hom. 57 (PO 4, 89).

<sup>60</sup> NESTLE 18.

<sup>61</sup> Orig. c. Cels. 3, 34. 43; Eus. Emes. hom. de Petr. 1 (BUYTAERT 1, 238, 17/9); Aug. en. in Ps. 101, 2,7; 120, 6; trin. 2, 17,29; serm. 233, 1,1. 234, 3 (PL 38<sup>2</sup>, 1112. 1116); H. L. STRACK, Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüd. Angaben (Leipzig 1910) 18\*f; J. G. COOK, The interpretation of the New Testament in Greco-Roman paganism (Tübingen 2000) 338.

<sup>62</sup> Natürlich wird das Juden oft nur in den Mund gelegt: Justin. dial. 108, 2; Epiph. pan. 30, 12,7; Quodvult. adv. haer. 4, 1 (CCL 60, 268, 1/3); vgl. Orig. c. Cels. 2, 4f. 9; 3, 1; PsAnast. I Ant. de gestis in Perside (E. BRATKE, Das sog. Religionsgespräch am Hof der Sasaniden [1899] 36, 11/7); PsAthanas. narr. de cruc. seu imag. Beryt. 6 (PG 28, 801D); Joh. Chrys. adv. Jud. 5, 1; Doroth. ep. ad Marcell. (AB 104 [1986] 157); Anastas. disp. adv. Iud. 3 (PG 89, 1241A); frag. 2 (1280A); Jacob. Neoph. doct. 1, 22. 3, 9 (V. DÉROCHE: Travaux et Mémoires 11 [1991] 101, 37f. 169, 23); Theodoret. h. e. 3, 15; pass. Areth. et soc. 2, 6 (ActaSS Okt. 10, 728E); Sym. Metaphr. pass. Areth. 8 (PG 115, 1256D/1257A); act. Joh. 3 (CCA 2, 867, 14/6); act. Philipp. 15 (AAA 2, 2, 8, 18); act. Sharbil (CURETON 62, 15); ROC 19 (1914) 434; Toledoth Jeschu (KRAUSS 57 f. 105/7); B. BLUMENKRANZ, Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430–1096 (Paris 1960) 269 f.

<sup>63</sup> Z. B. Min. Fel. Oct. 29, 2; Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 39; 8, 54; Aug. [Porphyrius] civ. D. 19, 23; Constant. or. ad coet. Sanct. 11, 4 (GCS Eus. 1, 166, 26/8); Athanas. in Ps. 88, 45; Cyrill. Hieros. cat. 13, 5; Lact. inst. 5, 3,5 f.

durch ein richtig erkennendes Gericht zur Kreuzigung verurteilt worden<sup>64</sup>. Diesbezüglich gibt es keine Aufregungen. Was aber die Kreuzigung Jesu über den bloßen Schimpf der Hinrichtung hinaus zum wahren Skandal macht und entschiedene Widerrede provoziert, ist die bornierte Behauptung von der göttlichen Erhabenheit dieses ehrlos Gekreuzigten<sup>65</sup>. Insofern formuliert Paulus sachlich richtig, daß nicht schon das Kreuz an sich, wohl aber das „Wort vom Kreuz“, das heißt die Verkündigung vom gekreuzigten Gottessohn, den Juden Ärgernis, den Heiden aber Torheit sei (1 Kor 1, 18. 23). In anderen Worten: Ob es einen Gekreuzigten mehr oder weniger auf der Welt gibt, ist Heiden wie Juden gleich; daß da aber einer am Kreuz den Anspruch erhebt, der göttliche Welterlöser zu sein, das bringt sie in Rage. Und so setzen Juden wie Heiden alles daran, das Kreuz Jesu zu entzaubern und auf die platte Lesart einer Dutzend-Hinrichtung zurückzuholen. Das Todesurteil beweist ihnen klar genug, daß Christus lediglich ein Mensch gewesen ist<sup>66</sup>. Besonders Kelsus entrüstet sich, sonst könne man ja mit gleicher Dreistigkeit über andere abgeurteilte Räuber und Mörder behaupten, sie seien Gott<sup>67</sup>. Er lästert über das am Kreuz vergossene, so gar nicht göttliche Blut Jesu<sup>68</sup> und denkt an jene Theaterinszenierungen mit Kreuzigungen, bei denen man viel künstliches Blut fließen ließ<sup>69</sup>; die Worte Jesu am „Pfahl“ hält er zudem für die Katastrophe

---

Die Kreuzigung Jesu entspricht dem gerechten Willen Gottes: Orig. [Kelsus] c. Cels. 6, 81; Porphy. c. Christ. frag. 64 f. 94 (HARNACK 85 f. 101f); Julian. Imp. c. Gal. frag. 30 (MASARACCHIA 127, 15f).

<sup>64</sup> Aug. [Porphyrius] civ. D. 19, 23; COOK 107/9. Jesus ist anders als Paulus aufgrund seines zivilrechtl. Status nicht vor Kreuzigung sicher. Aber selbst röm. Bürger wurden zuweilen gekreuzigt; J. BLINZLER, Der Prozess Jesu (Regensburg<sup>2</sup> 1955) 178.

<sup>65</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 38; 6, 10; act. Petr. 23; act. Phil. 71; Aug. [Porphyrius] civ. D. 19, 23; Arnob. adv. nat. 1, 36; Aug. en. in Ps. 93, 15; 141, 9; Joh. Chrys. hom. in 1 Cor. 4, 4 (PG 61, 36); Evagr. alterc. 1 (CCL 64, 256, 16f).

<sup>66</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 79; Tert. apol. 21, 3.

<sup>67</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 44.

<sup>68</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 1, 66; 2, 36. Vgl. Justin. apol. 1, 32, 9.

<sup>69</sup> Flav. Jos. antiqu. 19, 1, 13. Vgl. Juven. sat. 8, 187f; KUHN, Kreuzesstrafe 695 f.

eines mißratenen Dramas<sup>70</sup>. Selbst die Götter zürnen den Christen, weil sie von einem Gekreuzigten glauben, er sei Gott und lebe noch<sup>71</sup>.

Der eigentliche philosophische Einwand der Platoniker des 2./3. Jahrhunderts richtet sich vor dem Hintergrund ihres Gottesbildes gegen den gekreuzigten Logos. Im Platonismus gibt es den transzendenten, in sich ruhenden höchsten Gott und ein wenig tiefer den göttlichen Logos, der sozusagen die eigentliche Arbeit erledigt. Logos ist bereits im Johannesevangelium die Bezeichnung der göttlichen Würde Jesu (Prolog Joh 1, 1/3). Und so lautet der Vorwurf des Kelsus: „Die Christen treiben Sophisterei, wenn sie behaupten, der Sohn Gottes sei der Logos selbst ... Denn wenn sie sagen, der Logos sei der Sohn Gottes, so ist der Logos erwiesenermaßen nicht rein und heilig, sondern ein in entehrendster Weise abgeführter und hingerichteter Mensch“<sup>72</sup>. Genau dasselbe formuliert der christliche Philosoph und Märtyrer Justin († 165): „Daß wir (Christen) ... Jesus Christus, der unter Pontius Pilatus, dem Landpfleger Judäas zur Zeit des Kaisers Tiberius, gekreuzigt wurde, den wir als den Sohn des wahrhaftigen Gottes erkannt haben, an die zweite Stelle setzen, während der prophetische Geist den dritten Platz einnimmt, und mit gutem Grund ehren, das werden wir beweisen. Denn darin halten sie (sc. die philosophisch gebildeten Kritiker des Christentums) uns für wahnsinnig (vgl. 1 Kor 1, 23), daß wir die zweite Stelle nach dem unwandelbaren und immerseienden Gott und Welterschöpfer (sc. die Stelle des Logos) einem gekreuzigten Menschen zuweisen. So ihre Worte“<sup>73</sup>. Entgegen einem ersten Eindruck ist es nicht die hier skizzierte Trinitätslehre, die den Kritikern Probleme bereitet, auch nicht daß der Logos zugleich der Sohn Gottes sei<sup>74</sup>. Darin bestehen vielmehr die Gemeinsamkeiten, denn dem Mittelplatonismus ist die Idee eines „zweiten Gottes“ keineswegs fremd. Das Problem liegt allein darin, daß dieser zweite Gott jemand sein soll, der durch seine Kreuzigung definitiv als sterblicher Mensch überführt wurde. Der Abgrund

<sup>70</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 55. Bei diesem Bühnenstück treten die Wechselchöre der Juden u. Christen auf (ebd. 3, 1; 5, 33. 41). Die christl. Erzählungen sind lächerlicher als Zeuskomödien (ebd. 6, 78). Eus. theoph. syr. 3, 61; Kreuzestod Jesu als Theateragon. Später jedoch wird in den Theatern der Sieg des Kreuzes verkündet (Theodoret. h. e. 3, 28, 1 [GCS N. S. Theodoret. 206, 3f]).

<sup>71</sup> Arnob. adv. nat. 1, 36.

<sup>72</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 31. Gegen den gekreuzigten Logos auch Porphyrius (Method. c. Porphy. 3, 4). FIEDROWICZ 261.

<sup>73</sup> Justin. apol. 1, 13, 3 f.

<sup>74</sup> Fabulös erscheint es den Philosophen, daß der Gottessohn ein Mensch sei, daß Gott also einen leidensfähigen Menschensohn gezeugt habe; Clem. Alex. Strom. 1, 18, 88, 5.

zwischen dem unwandelbaren Gott und einem dem Verbrechertod erlegenen Menschen ist prinzipiell unüberwindlich, zumindest aber philosophisch so abwegig, daß sich eine Diskussion über die Göttlichkeit eines Gekreuzigten erübrigt.

Die Heiden sehen im Kreuz also nur das *supplicium*<sup>75</sup>, während die Christen das darin innewohnende *mysterium* entdecken<sup>76</sup>. Die christlichen Apologeten sind herausgefordert, einen Transfer von der menschlichen Hinrichtung zum göttlichen Geheimnis zu leisten. Daß dies nicht ohne intellektuelle Anstrengung geht, ist auch den Apologeten klar: Die Todesart Jesu ist und bleibt ein unglaublicher Skandal, aber darin liegt auch der Weg zur Erkenntnis: Denn gerade deshalb, so der scharfsinnige Tertullian († nach 220), werde das großartige Mysterium des Kreuzes verhüllt, damit durch die Probleme des Intellekts um so energischer die göttliche Gnade erforscht werde<sup>77</sup>. Natürlich konnten die Apologeten auf die Wunder hinweisen, die Jesus gewirkt hatte, vor allem auf seine Auferstehung, die gewissermaßen nachträglich das Kreuz annehmbar macht: „Denn die Auferstehung entschuldigt das Kreuz“ (*excusat enim resurrectio crucem*)<sup>78</sup>. Aber die Väter wollten doch auch zeigen, daß Jesus auch am Kreuz nicht mit seiner Gottheit gescheitert war, daß er, um mit dem Philipperhymnus zu sprechen, gerade auch bis in seine Entäußerung am Kreuz hinein Gott war und blieb, d. h. als Gott subsistierte (Phil 2, 6/8).

Wie kann also das Kreuz selbst Hinweis und Zeichen der Gottheit des Gekreuzigten sein? Die Väter geben darauf im wesentlichen drei Antworten:

(1) Das Kreuz als biblisches Mysterium. Das Kreuz begegnet als Vorbild (griech. „Typos“) bereits im Alten Testament, etwa in dem Paradiesesbaum (Gen 2, 9), den aus Holz gefertigten Bundeszeichen (Arche Noach [Gen 6, 14], Gesetzeslade [Ex 40, 20]), dem Holzaltar Isaaks (Gen 22, 6), der Jakobsleiter (Gen 28, 12f), dem Mosestab (Ex 4, 17), der am Holz erhöhten Schlange (Num 21, 8f) u.s.w. Immer eignet diesen Kreuztypoi eine besondere Wirk- und Wunderkraft zum Wohle Israels. Daß aber das Kreuz schon zur Zeit des Alten Bundes seine Kraft beweist, läßt sich nur erklären aufgrund seiner zeitübergrei-

<sup>75</sup> Vgl. pass. Andr. 4 (AAA 2, 1, 8f).

<sup>76</sup> Justin. apol. 1, 13,4; dial. 131, 2.

<sup>77</sup> Tert. adv. Marc. 3, 18,1 f.

<sup>78</sup> Ambrosiast. quaest. 114, 20; FIEDROWICZ 265/7. Cyrill. Hieros. cat. 13, 4: „Wäre Jesus ein Gekreuzigter geblieben, hätte ich mich gewiß nicht zum Kreuz bekannt“ (vgl. ebd. 4, 14; Athan. c. Arian. 3, 43; Aug. en. in Ps. 88, 2,13; Quodvult. symb. 3, 5 [CCL 60, 356, 1/358, 86]; Joh. Chrys. hom. in Matth. 56, 4 [PG 58, 554]).

fenden und damit göttlichen Kraft; diese Kraft ist die Dynamis des ewigen Logos, der auf Golgota am Kreuz hing<sup>79</sup>.

(2) Das Kreuz als kosmisches Mysterium. Das Kreuz bezeichnet aufgrund seiner Form die vierfache Ausdehnung des Kosmos (vgl. Eph 3, 18). Weil aber nach Plato (Tim. 34a/b. 36b/d) nur die Gotteskraft das riesige Weltgefüge zusammenzuhalten vermag und diese Gotteskraft gleichsam die Gestalt zweier + – bzw. X-förmig um den Globus gelegter Bänder hat (Ekliptik / Zodiakus), muß Jesus am Kreuz der ewige Logos sein; denn bei seiner Kreuzigung wanken für einen Augenblick die Weltelemente (Erdbeben, Sonnenverfinsterung)<sup>80</sup>.

(3) Die alltägliche Symbolik des Kreuzes. Es gibt zahlreiche Dinge in Natur und Technik, die eine Kreuzform aufweisen: Vögel, Schiffsmasten, Pflugscharen, Joche, militärische Siegeszeichen (Tropaia), aber auch betende Menschen. Das sind alles Dinge, die nicht bloß kreuzförmig sind, sondern auch etwas bewegen und bewirken, denen also eine vorwärtstreibende, zielgerichtete Kraft innewohnt. Diese Kraft verdankt die Kreuzform wiederum der göttlichen Dynamis des Logos am Kreuz<sup>81</sup>.

Nimmt man die biblische, kosmische und alltägliche Symbolik des Kreuzes zusammen, so könnte der Eindruck entstehen, als seien das verspielte und oberflächliche Versuche, durch eine scheinbare Allgegenwärtigkeit der Kreuzfigur das Skandal des Kreuzes abzutun. Doch trägt dieser Eindruck. Das eigentliche Anliegen dieser dreifachen Typologie kann sich unten den Akademikern von damals sehr wohl sehen lassen. Es geht um den Nachweis der Göttlichkeit Jesu und den Aufweis, daß nichts an der Passion Christi eines Gottes unwürdig oder gar zufällig ist<sup>82</sup>. Insofern handelt es sich wirklich um eine Kreuzestheologie: Die Dinge sind nicht bloß Dinge, sondern weisen, offenbar aufgrund ihrer Kreuzesform, eine innere Kraft auf, die über das Ding selbst hinausweist auf das Sein schlechthin. Das ist ein für einen Platoniker selbstverständliches Argumentationsmuster.

Eine solche Verwendung der Typoi ist, nebenbei bemerkt, von grundlegender Bedeutung für die christliche Kunstgeschichte. Alt- und neutestamentliche Szenen funktionieren nicht nach Art eines Memorienspiels, wo jedes Bild sein passendes Gegenbild sucht, um so einer bana-

<sup>79</sup> J. SIEPER, Das Mysterium des Kreuzes in der Typologie der alten Kirche: *Kyrios* 9 (1969) 1/30. 65/82.

<sup>80</sup> Justin. apol. 1, 60; M.-B. v. STRITZKY, Das Kreuz Christi. Zeichen des Heils für den Kosmos: dies. / CHR. UHRIG (Hg.), Garten des Lebens, FS W. Cramer (Altenberge 1999) 309/27.

<sup>81</sup> Justin. apol. 1, 55,2.

<sup>82</sup> So ausdrücklich Greg. Nys. or. cat. 32, 10.



len pädagogischen Absicht Genüge zu tun. Wenn zum Beispiel im Altarraum von San Vitale in Ravenna das Abrahamsopfer dargestellt wird, so ist das nicht bloß eine Illustration des Kreuzesopfers durch eine passende Szene aus dem Alten Testament. Vielmehr lautet die volle theologische Aussage an die betrachtende Gottesdienstgemeinde: Jener, der auf Golgota am Kreuz hing, war der ewige Logos und Hohepriester, der sich selbst zur heilbringenden, auch jetzt noch eucharistisch vergegenwärtigbaren Opfergabe gemacht hat; denn Christus hat schon im Alten Bund in der Person Isaaks sich selbst den Holzaltar des Kreuzes errichtet und als das Lamm stellvertretend geopfert<sup>83</sup>. Das Abrahamsopfer ist also nicht bloß Vorillustration des Künftigen, sondern bereits die heilsgeschichtlich wirksame Statuierung des einen und einzigen Opfers Christi.

b. Ein toter Gott am Kreuz widerspricht der göttlichen Vorsehung. Der spätantike Heide ist von der alles durchwaltenden Vorsehung (griech. „Prónoia“) der Gottheit überzeugt. Natürlich erhebt sich daraus für ihn sofort die Frage, woher das Leid komme (Theodizee). Die erhabene Gottheit selbst hat damit nichts zu tun, sondern sie delegiert die Zufälligkeiten menschlicher Schicksalsschläge und Nöte an die Dämonen, die irgendwo da unten zwischen Himmel und Erde kriechen und fleuchen. Ein Gekreuzigter ist aber offenbar Opfer böser Dämonen fernab von den Blicken der guten Gottheit<sup>84</sup>. Es ist einem Platoniker wie Kelsus gänzlich undenkbar, daß der höchste Gott zürnend und schnaubend und drohend angesichts menschlichen Ungehorsams seinen Sohn sendet und am Ende so Schlimmes leiden muß (vgl. Apg 2, 23)<sup>85</sup>; es ist für ihn unvorstellbar, daß der Sohn Gottes in den niedrigsten Regionen des Schicksals leiden und vom Teufel bestraft werden soll<sup>86</sup>: „Und der alles wissende Gott verstand das nicht, daß er seinen Sohn bösen Menschen schickte, die sich an ihm versündigen und ihn bestrafen würden“<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Die Typologie in ihrer eucharistischen Dimension ist ins Bild selber eingetragen, da der Holzstoß Isaaks als kastenförmiger Altar gestaltet ist. Vgl. S. SCHRENK, *Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst* (Münster 1995) 178/82 u. Taf. 3b.

<sup>84</sup> S. u. Anm. 138. Zum Numinosen einer Kreuzigung M. HENGEL, *Mors turpissima crucis*: J. FRIEDRICH u. a. (Hg.), *Rechtfertigung*, FS E. Käsemann (Tübingen 1976) 179. Das geht umgekehrt daraus hervor, daß Orig. c. Cels. 1, 31 im freiwilligen Opfertod am Kreuz eine Möglichkeit sieht, die Allgemeinheit von schädigenden Dämonen zu befreien.

<sup>85</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 4, 73; 8, 51. Vgl. NESTLE 64.

<sup>86</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 6, 42.

<sup>87</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 6, 81.

Solchen Einwänden können sich die Juden nur anschließen. Auch sie halten es für Stumpfsinn, Gott einen Sohn zuzuschreiben, den dieser töten lasse<sup>88</sup>. Für sie ist ein Gekreuzigter schlicht von Gott verdammt, und zwar aufgrund von Dtn 21, 23, wo es heißt: „Ein Gehängter ist ein von Gott Verfluchter“. Wie können die Christen Segen von einem Gekreuzigten erwarten, wenn ein solcher verflucht ist<sup>89</sup>? Ursprünglich bezieht sich dieser Vers auf das schmachvolle Zurschaustellen zuvor gesteinigter, enthaupteter oder auf andere Weise hingerichteter Juden<sup>90</sup>. Aber die jüdischen Gelehrten haben ihn auch auf gekreuzigte Juden ausgedehnt<sup>91</sup>. Daher ist es denkbar, daß bereits die jüdischen Führer mit Blick auf den Fluch dieser Todesart die Kreuzigung Jesu gefordert haben<sup>92</sup>. Dtn 21, 23 markiert jedenfalls – bis heute – den entscheidenden jüdischen Einwand gegen die Messianität Jesu<sup>93</sup>. Hieronymus nennt die Infamie Christi aufgrund Dtn 21, 23 die *famosissima quaestio*, welche den Christen von Juden vorgelegt zu werden pflegt<sup>94</sup>, was sich für die bekannten jüdisch-christlichen Kontroversen bestätigt<sup>95</sup>. Juden schmä-

<sup>88</sup> Aug. civ. D. 17, 18; vgl. Orig. [Kelsus] c. Cels. 1, 66; J. BERGMANN, Gesch. der jüd. Apologetik im ntl. Zeitalter (Berlin 1908) 83.

<sup>89</sup> Sev. Gab. c. Iud. 2 (PG 61, 797). Gal 3, 13 dürfte bereits auf eine solche Kritik reagieren (G. JEREMIAS, Der Lehrer der Gerechtigkeit [Göttingen 1963] 132f; E. R. GOODENOUGH, Jewish symbols 7 [New York 1968] 119; E. CORTESE, «Maledetto colui che è appeso al legno» [Gal 3, 10-14]: La Sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso Int., Roma, 13-18 ott. 1975, 1. La Sapienza della Croce nella Rivelazione e nell'Ecumenismo [Torino 1976] 151/62).

<sup>90</sup> Steinigung u. Erhängung Jesu b. Sanhedr. 43a. 45b; BETZ, Probleme 574. Flav. Jos. ant. 4, 8, 6, 202: „Wer Gott lästert, soll gesteinigt, einen Tag lang aufgehängt u. dann ehrlos u. schimpflich begraben werden“.

<sup>91</sup> Qumran: 11 QTR [11Q19] 64, 6b/13a; 4QpNachum 1, 7f; vgl. Targum nach Hippol. frag. arab. in Pent. 24 (GCS Hippol. 1, 2, 114, 7/10) u. Targum zu Gen 40, 19 (SC 245, 366f) und 41, 13 (370).

<sup>92</sup> Vgl. Orig. hom. in Jer. 10, 2; H.-M. DÖPP, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems u. des Zweiten Tempels im Jahre 70 (Tübingen / Basel 1998) 54 zu ev. Petr. 5, 17.

<sup>93</sup> Justin. dial. 32, 1; 89, 2; 90, 1; Arist. Pell. frag. 2 (TH. OTTO, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi 9 [Jena 1872] 357); Sev. Gab. dedic. cruc. (J. ZELLINGER, Studien zu Severian v. Gabala [1926] 135, 5/36); vgl. Did. 16, 5f; E. STOMMEL, Σημείον ἐκτετάσεως (Didache 16, 6): RQ 48 (1953) 31/4.

<sup>94</sup> Comm. in Gal. 2, 3, 14 (PL 26<sup>2</sup>, 387B/C).

<sup>95</sup> Tert. adv. Iud. 10, 1; ev. Nicod. 16, 7; dial. Timoth. et Aquil. fol. 100v (F. C. CONYBEARE, The dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila [1898] 79/81); Evagr. alterc. 6 (CCL 64, 276, 79/277, 14); Euch. Lugd. instr. 1, 43 (CSEL 31, 80, 19/81, 12); PsGregent. disput. (PG 86, 629C/D); Anastas. disp. adv. Iud. 3 (PG 89, 1241A); frag. 2 (1276A); trop. in

hen die Kirche, weil sie den Gekreuzigten verehrt, und sie meinen, so Fluch und Schande auch über die Christen zu bringen<sup>96</sup>.

Die Christen antworten unter Hinweis auf das Vorauswissen Gottes, wie es sich in den alttestamentlichen Leidensprophetien manifestiere: Vor dem Hintergrund der Prophetien „mußte es so geschehen“<sup>97</sup>. Dieses scheinbar bibelfundamentalistische Argument ist prinzipiell durchaus gangbar, und zwar nicht nur gegenüber den Juden, die das Alte Testament als Heilige Schrift haben, sondern auch gegenüber der zeitgenössischen Philosophie, für die sich ebenfalls die göttliche Vorsehung durch altehrwürdige Prophetien und Weissagungen kundtut (Sibyllinen u. a.). Allerdings sind Juden wie Heiden der Überzeugung, daß die Leidensweissagungen des Alten Testaments viel zu allgemein seien, um nur auf Jesus zuzutreffen<sup>98</sup>. Was aber Jesu eigene Leidensprophetien betrifft (Mk 10, 33 u. ö.)<sup>99</sup>, so seien sie ihm von den Evangelisten *post eventum* in den Mund gelegt worden<sup>100</sup>. Noch grundlegender stört es Kelsus, daß die Prophetien nicht mit dem philosophisch gültigen Gottesbegriff vereinbar sind, der nichts Schlechtes, Schändliches, Unreines und Befleckendes zuläßt<sup>101</sup>: „Wohlan, wenn die Propheten ankündigen, daß der große Gott, um nicht noch Gravierenderes zu nennen, Sklaverei, Krankheit und Tod auf sich nehmen werde, so wird also der Gott sterben, dienen und krank sein, da das vorausgesagt wurde, damit man bei seinem Tod glaube, daß er Gott war“<sup>102</sup>? Die Antwort lautet für ihn natürlich: Nein. Es dürfe nicht sein, daß Gott selbst am Kreuz gespannt und bestraft werde<sup>103</sup>. Was die Christen an Schändlichem und Schlechtem Gott zuweisen, sei gottloser Wahnsinn<sup>104</sup>.

Origenes († 253/54) akzeptiert in seiner Erwiderung die Ansprüche des philosophischen Gottesbegriffs<sup>105</sup>: Keineswegs wird Gott gekreuzigt; es ist vielmehr der Mensch Jesus, welcher die Entehrungen und

Damas. prol. 2 (PO 15, 190, 9/191, 4); Serg. Styl. disp. c. Jud. 5 (CSCO 339 SSyr 153, 11/5); B. BLUMENKRANZ, *Altercatio Ecclesiae contra Synagogam* (Strasbourg 1954) 136 f.

<sup>96</sup> Hippol. ben. Isaac. et Jac. 125b (PO 27, 1/2, 18, 8/10).

<sup>97</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 7, 2.

<sup>98</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 28.

<sup>99</sup> Orig. hom. in Jer. 10, 3: Jesus hat gewußt, wie und warum er sterben sollte.

<sup>100</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 13; 2, 16; 2, 44.

<sup>101</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 7, 12.

<sup>102</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 7, 14.

<sup>103</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 8, 42.

<sup>104</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 7, 14.

<sup>105</sup> Orig. c. Cels. 7, 17.

Leiden erfährt, wie sie das Gottesknechtslied Jesajas schildert<sup>106</sup>. In dieser Antwort liegt einer der Kernpunkte der weiteren apologetischen wie auch innerkirchlichen Diskussion beschlossen. Denn wenn die Heiden von dem am Kreuz ausgespannten Gott sprechen<sup>107</sup>, so ist das kein polemischer Mißgriff, sondern entspricht der Terminologie der Christen, wonach Gott am Kreuz hängt<sup>108</sup>, gemordet und getötet wird<sup>109</sup>. Die Christen selber treiben sich also mit gewagten Formulierungen in die philosophische Sackgasse, aus der heraus nun ein Weg gebahnt werden muß, um das Mißverständnis vom Tod Gottes auszuschließen. Origenes jedenfalls wehrt sich gegen die Meinung, die Christen sprächen von der Kreuzigung Gottes und will unterscheiden wissen zwischen dem leidensunfähigen Gottlogos und seiner am Kreuz leidenden menschlichen Natur<sup>110</sup>. Wie sich dieser zentrale christologische Streitpunkt auf die Dogmatik der folgenden Jahrhunderte auswirkt, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

c. Ein unwürdig Leidender widerspricht dem Ideal des wahren Philosophen. Die *ars moriendi* wird durch den Einfluß der Stoa über die Grenzen der Schulphilosophie hinaus zum Testfall menschlicher Glaubwürdigkeit: Alles Unästhetische und Harte hat zurückzutreten gegenüber der heiteren Gelassenheit eines Menschen, der sein Todeslos heiter annimmt und sich herausgefordert sieht, selbst im ungerechten Tod seine höchste Würde aufzurichten. Es entspricht genau diesem Ideal, wenn Kelsus Jesu Todesangst im Ölbergsgarten beklagt (Mk 14, 33/6)<sup>111</sup>, des weiteren seine Flucht vor der Gefangennahme (vgl. Joh 18, 1, schon Mt 2, 13), so daß er von Judas überführt (Joh 18, 2) und gefesselt werden muß (Joh 18, 12)<sup>112</sup>, seine Schmerzempfindlichkeit und seinen Wunsch, am Kreuz seinen Durst zu löschen (Joh 19, 28)<sup>113</sup>. Unrichtig ist freilich seine Behauptung, Jesus habe nach dem Urteils-

<sup>106</sup> Ebd. 7, 16.

<sup>107</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 8, 41.

<sup>108</sup> Orac. Sibyll. 6, 26; Ephr. Syr. serm. 1, 1, 452 (CSCO 306 SSyr 131, 13, 452); Commod. carm. apol. 615.

<sup>109</sup> Melit. pasch. 96 (vgl. SC 123, 195 zu Zeile 735); Tert. adv. Marc. 5, 5, 9; Orig. hom. in Ps. 36, 5, 4 (SC 411, 234, 5); Cypr. ep. 66, 3; Greg. Naz. ep. 101, 22; Joh. Chrys. adv. Iud. 1, 7 (PG 48, 854).

<sup>110</sup> Orig. c. Cels. 7, 14/6; vgl. 4, 15.

<sup>111</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 23f. Vgl. ev. Petr. 4, 10: Jesus „schwieg, als ob er keinen Schmerz empfände“.

<sup>112</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 9.

<sup>113</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 37. Zu Porphyrius' Kritik an Jesu Verhalten siehe NESTLE 41.

spruch des Pilatus unschön rasonniert<sup>114</sup>. Aber auch mit den anderen, zuvor genannten Kritikpunkten muß ein heidnischer Ethiker eigentlich keine Probleme haben. Denn Angst und Schmerzempfinden läßt man auch den Philosophen durchgehen. Dazu beruft man sich auf die Theorie der unwillkürlichen Voraffekte, welche die Würde und Gelassenheit eines Weisen nicht infrage stellen<sup>115</sup>. Genau dieser Theorie der willentlich nicht beeinflussbaren Schmerz- und Angstreflexe bedient sich Origenes, um jeden Eindruck von Charakterschwäche von Jesus fernzuhalten<sup>116</sup>.

Jesus starb also gerade nicht erbärmlich, sondern würdig wie ein Philosoph<sup>117</sup>, obwohl er wie Sokrates und andere Gerechte unschuldig aufgrund eines Justizirrtums zu Tode kam<sup>118</sup>. Die geheime Ahnung Platos über das Kreuzesschicksal des Gerechten (Politeia 361e) findet in Jesus ihre tragische Erfüllung<sup>119</sup>. Was aber seine angebliche Flucht betrifft, so hält Origenes entgegen, daß selbst Aristoteles vor den Häschern geflohen sei mit der Begründung, die Athener sollten nicht nochmals Gefahr laufen, wie schon bei Sokrates Blutschuld auf sich zu laden<sup>120</sup>. Jesus sei aber in Wahrheit gar nicht geflohen, habe sich vielmehr wie Sokrates und andere Philosophen, die in Übereinstimmung mit ihren Lehren starben, frei gestellt<sup>121</sup>. Wie schon die Antike das

<sup>114</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 34.

<sup>115</sup> Gell. noct. Att. 12, 5; 19, 1. Vgl. Aug. civ. D. 9, 4f. Diog. Laert. 2, 94: Die Seele teilt Leiden u. Erschütterungen des Körpers. Eine andere Rechtfertigung der Angst des Philosophen bei stürmischer Seefahrt ebd. 2, 71, ein seelenruhiger Philosoph in gleicher Situation ebd. 9, 68. Ebd. 10, 118: Nach Epikur ist der Weise selbst unter Folterqualen glückselig, selbst wenn er stöhnt u. jammert.

<sup>116</sup> Orig. c. Cels. 2, 23. 25. Das Zittern Jesu vor der Kreuzigung ist nur amoralischer Voraffekt; Didym. Alex. comm. 43, 20/5 in Ps. 21, 21 (L. DOUTRELEAU u. a., Didymos der Blinde. Psalmenkommentar 1 [1969] 176); comm. 282, 2/7 in Ps. 39, 2 (M. GRONEWALD, Didymos der Blinde. Psalmenkommentar 4 [1969] 266).

<sup>117</sup> Ev. Naz. (Ntl. Apokr. 1<sup>6</sup>, 138); Orig. c. Cels. 2, 34. Selbst Nero hielt Jesus für einen Philosophen u. wollte ihn nach Rom holen (Joh. Malal. chron. 10 [L. DINDORF, Iohannis Malaliae chronographia (Bonn 1831) 250, 18/251, 4. 256, 16/9. 257, 14f]).

<sup>118</sup> Min. Fel. Oct. 29, 2; Melit. pasch. 94; Orig. c. Cels. 2, 41; Arnob. adv. nat. 1, 40. E. DASSMANN, Christus u. Sokrates: JbAC 36 (1993) 33/45.

<sup>119</sup> E. BENZ, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT und in der alten Kirche (Wiesbaden 1950); V. SAXER, Le „Juste crucifié“ de Platon a Théodoret: RSLR 19 (1983) 189/215.

<sup>120</sup> Orig. c. Cels. 1, 65.

<sup>121</sup> Ebd. 2, 17; 2, 23; 2, 59; 8, 41; 8, 43.



Schweigen des Sokrates vor den ungerechten Richtern rechtfertigt<sup>122</sup>, so ist auch das mannhaft, edle Schweigen Jesu bei seiner Verurteilung, Geißelung und Verspottung zu loben<sup>123</sup>. Schimpfliches läßt sich an seinem Verhalten nicht ausmachen<sup>124</sup>, vielmehr beweist er bei seiner Passion und Kreuzigung Tugend, Frömmigkeit, Tapferkeit und Seelengröße<sup>125</sup>. Die äußerst grausame Tortur ertrug er in mannhafter Geduld<sup>126</sup>.

Ferner wirft Kelsus Jesus vor, er habe sich nicht von allen „Übeln“ ferngehalten<sup>127</sup>. Wenn er damit meine, entgegnet Origenes, Jesus habe ein durch „Armut, Kreuz und Verfolgung“ unglückliches Leben geführt, so täusche er sich, da darin kein Unglück bestehe<sup>128</sup>. Origenes folgt hier einer bestimmten philosophischen Theorie. Diskutiert wird nämlich die Frage nach den *Adiaphora* (moralische Belanglosigkeit von Reichtum und Armut etc.), ob also Tugend und Gerechtigkeit allein genügen, um den Menschen glücklich zu machen, oder ob zum Glück nicht auch äußere Güter dazugehören<sup>129</sup>. Für die Peripatetiker ist Schmerz ein Übel, also kann kein Gekreuzigter glücklich sein<sup>130</sup>. Mehrheitlich folgt man jedoch nicht der Schule des Aristoteles, sondern der Lehre Platons, wonach „die Tugend etwas Starkes und rundum Schönes ist, ihr nichts zur Glückseligkeit ermangelt und sie nie weggenommen werden kann. Sondern auch wenn Armut, Krankheit, Ehrlosigkeit, Folter, Pech und Kreuz, auch wenn alles Unglück der Tragödie auf einmal zusammentrifft, wird der Gerechte nach wie vor glücklich und selig sein“<sup>131</sup>. Auch Cicero sagt, die Tugendgröße des stoischen Weisen decke sogar das Elend des Kreuzestodes zu<sup>132</sup>. Das Kreuz wird hier nachgerade zum Paradigma des Glücks im Unglück des tugendhaften Gerechten.

<sup>122</sup> Max. Tyr. diss. 3, 7 (M. B. TRAPP, Maximus Tyrius. *Dissertationes* [1994] 27, 150/28, 153).

<sup>123</sup> Orig. c. Cels. prooem. 1f; 7, 54.

<sup>124</sup> Ebd. 2, 10; 2, 11.

<sup>125</sup> Ebd. 2, 24. 42. 59.

<sup>126</sup> Ebd. 8, 43.

<sup>127</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 41.

<sup>128</sup> Orig. c. Cels. 2, 41. Armer Sokrates u. Diogenes ebd. 5, 20; Plut. mor. 581c. 1117e; Max. Tyr. diss. 1, 9 (TRAPP 11, 270).

<sup>129</sup> ST. HEID, Grundprinzipien der Tugendethik des Didymus von Alexandrien († 398) : C. BREUER (Hg.), *Ethik der Tugenden*, FS J. Piegsa (St. Ottilien 2000) 265/8.

<sup>130</sup> Cic. fin. bon. et mal. 84.

<sup>131</sup> Eus. [Atticus] praep. ev. 15, 4, 16.

<sup>132</sup> Cic. fin. bon. et mal. 92. Zum gekreuzigten Nationalhelden Regulus siehe HENGEL 164 f.

Wäre Origenes des Lateinischen mächtig gewesen, hätte er hier gewiß Cicero zitiert. Jedenfalls bestreitet der Alexandriner zurecht, daß sich Jesus durch das angebliche Unglück der Kreuzigung als Philosoph kompromittiert habe. Dennoch überzeugt das die Heiden nicht wirklich, weil in ihren Augen Jesus keineswegs unschuldig litt, sondern sein verstiegener Gotteswahn den Spott der Soldaten verdient hat (Mk 15, 16/20)<sup>133</sup>. Am Kreuz hat er sich eben nicht als edler Philosoph, der in weiser Selbstbeschränkung Maß hält, sondern als Hochstaplergott entpuppt, den man wohlweislich mit Purpurkleid, Dornenkrone und Zeppter ausstaffiert hat<sup>134</sup>. Warum entzieht er sich nicht einfach den Verfolgern<sup>135</sup>? Warum hat er sich ausschimpfen lassen und nicht widersprochen<sup>136</sup>? Warum hat er nicht Stärke demonstriert<sup>137</sup>? Warum ist er nicht sogleich vom Kreuz herabgestiegen oder verschwunden<sup>138</sup>? Natürlich weiß Kelsus, daß man einer Kreuzigung aus eigener Kraft nicht entgegen *kann*<sup>139</sup>: Gekreuzigte werden festgenagelt und von Soldaten bewacht, bis sie tot sind! Daß Kelsus Jesus sein ungöttliches Verhalten vorwirft, ist daher pure Polemik. Er will lediglich sein Argument steigern: Jesus ist eben nicht nur, was schändlich genug ist, am Kreuz, sondern darüber hinaus an seinem eigenen Anspruch gescheitert.

<sup>133</sup> Die Verwünschungen der röm. Soldaten sind auch apotropäisch. Röm. Kaiser schützten sich auf Triumphzügen durch Magie vor Dämonenneid, indem sie sich von den Leuten verspotten u. erniedrigen lassen. Der Christuskönig zieht offenbar die Mißgunst der Dämonen auf sich u. endet „elend“ am Kreuz, d. h. von einem bösen Dämon ergriffen (Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 44; vgl. Lucian. mort. Peregr. 13. Orig. [Kelsus] c. Cels. 8, 58: Luftdämonen verursachen Foltern u. körperliche Qualen). Der Soldatenspott gehört also zum Triumphzeremoniell, das die parodierte Königsproklamation, den Schuldtitle „König der Juden“ u. die Plazierung der Räuber rechts u. links als krimineller Thronrat einschließt.

<sup>134</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 32, 34.

<sup>135</sup> Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 35.

<sup>136</sup> Porphy. adv. Christ. frag. 63 (HARNACK 63); Greg. Naz. or. 4, 78.

<sup>137</sup> Cyrill. Hieros. cat. 13, 7.

<sup>138</sup> Mt 27, 42; Orig. [Kelsus] c. Cels. 2, 68; Aug. en. in Ps. 40, 4; Leo I serm. 55, 2. 68, 2 (CCL 138A, 324, 25/32. 416, 45/417, 62). Eus. Emes. hom. de arb. fic. 25 (BUYTAERT 1, 273, 11f): Christus stieg nicht vom Kreuz herab, weil seine Heilstat am Kreuz viel mehr Bewunderung heischte.

<sup>139</sup> Selbst die gekreuzigten Götter griech. Mythen können sich nicht befreien, gerade weil sie nicht mehr als Götter im religiösen Sinne verstanden werden; vgl. KUHN, Kreuzesstrafe 740/3. Romanhafte Befreiung vom Kreuz ist natürlich möglich; HENGEL 175. Die in den Evangelien genannten Spötter am Kreuz fordern nicht, daß Christus wie ein Gott das Kreuz abschüttelte, sondern für sie ist klar: Am Kreuz hängt kein Gott, u. gerade deshalb verhöhnen sie Jesus als König u. Gottessohn (Mk 15, 32; Mt 27, 40/2).

Der dreiste Anspruch auf Göttlichkeit eines Gekreuzigten hebt nicht die Schimpflichkeit der Kreuzigung auf, sondern verschlimmert sie noch. Für die Heiden bringt die Aufrichtung bzw. Erhöhung des Delinquenten am Kreuz geradezu sinnfällig die Lebensweisheit zum Ausdruck, daß der Überhebliche zu Fall kommt. So sagt der Spötter Lukian (um 120–180): „Die Köpfe herunter und ans Kreuz mit den Übermütigen, damit sie erfahren, daß sie Menschen sind! Bis dahin hebe sie so hoch du willst, sie fallen nur desto tiefer“<sup>140</sup>. Das liegt ganz auf der Linie eines anderen Heiden, Dion von Prusa († um 120 n. Chr.), der folgenden bemerkenswerten Verhöhnungsritus schildert: An den Tagen des persischen Sakäenfestes wird ein zum Tode verurteilter Gefangener zum König erhoben; er darf nun alle entsprechenden Vollmachten ausüben. Später wird er aber entkleidet, gegeißelt und gehängt (= gekreuzigt<sup>141</sup>). Für Dion ist dies ein Paradigma dafür, daß viele dumme und schlechte Menschen nach der königlichen Macht streben, aber überheblich werden und schließlich einen „äußerst schimpflichen und schlimmen Tod sterben“<sup>142</sup>. Die Parallelen zu Christus liegen auf der Hand. Auch er wird von den Soldaten zum König proklamiert, entkleidet, gegeißelt und zwischen zwei Räubern als seinem königlichen Thronrat gekreuzigt. Ein der antiken Denkwelt verhafteter Heide kommt also nicht umhin, in der Göttlichkeit Jesu den Gipfel einer Überheblichkeit zu sehen, die eigentlich nur die Kreuzigung verdient.

#### 4. Östliche Antwort: Das soteriologische Muß des Kreuzes

Mochten die Kritiker des Gekreuzigten noch so energisch bohren, die getauften Bekenner des Kreuzes sehen sich dadurch nur noch mehr bewegt, ihre Sicht der Dinge offensiv zu präsentieren. Eusebius von Emesa († vor 359) würde es geradezu bedauern, wenn man den Christen nicht mehr ihre Anbetung des Gekreuzigten vorhielte: Denn die

<sup>140</sup> Lucian. *contempl.* 14 (LCL Lucian. 2, 426). Das bezieht sich auf Polykrates von Samos, von dem Philo prov. 2, 25 sagt, noch wenige Stunden vor seiner Kreuzigung schien er zu den Göttern erhoben zu sein. Höhe ist etwas Typisches für Kreuzigungen; Artemid. *oneir.* 1, 76; 2, 53; 4, 49; HENGEL 150 Anm. 82.

<sup>141</sup> KUHN, Kreuzesstrafe 759.

<sup>142</sup> Dio Chrys. *or.* 4, 67f (LCL 257, 198). Auch Fronto *bell. Parth.* 6 meint, der in Glück u. Wohlstand Überhebliche ende am Kreuz. Ähnlich zynisch ist ein Ereignis i.J. 39 v. Chr., als Söhne von Freigelassenen u. Sklaven illegal röm. Senatoren waren. Einer von ihnen, ein Prätor, wurde enttarnt u. vom Tarpeischen Felsen gestürzt, „nachdem er zuvor freigelassen worden war, damit die Bestrafung ihn zugleich seiner Würde beraube“ (Cass. Dio *hist. rom.* 48, 34,5).

Vorwürfe der Ungläubigen sind das Ruhmesblatt der Frommen<sup>143</sup>. Schon der Kreuzesapologie des 2./3. Jahrhunderts hat es nicht an Selbstbewußtsein gemangelt: Wie der Stab des Mose die Schlangen der Ägypter auffraß (vgl. Ex 7, 12), so verschlingt das Kreuz Christi die Weisheit dieser Welt und ihrer Philosophen, ist Origenes überzeugt<sup>144</sup>. Die gesellschaftlichen Umbrüche seit Konstantin lassen vollends die Theologie zur triumphalen Kreuzesapologie geraten. Diesen Übergang von der Zeit der Christenverfolgungen in die konstantinische Ära vollziehen Eusebius und Athanasius. Bischof Eusebius von Cäsarea († 339), euphorischer Anhänger des neuen Hoffnungsträgers Konstantin, hat das Kreuz als „Siegeszeichen“ (Tropaion) über Tod und Teufel sehen gelehrt, seit es infolge der berühmten Vision an der Milvischen Brücke im Jahre 312 dem verfeimten Zimmermannsglauben den Durchbruch zur anerkannten Religionsgemeinschaft beschert hat. Auf derselben Linie einer für die neue Zeit typischen Triumphalapologie liegt Bischof Athanasius von Alexandrien († 373). Seinem überragenden Einfluß ist es zu verdanken, daß die von ihm verfochtene Notwendigkeit des Kreuzes den bis heute gültigen östlichen Typ der soteriologischen Kreuzestheologie darstellt<sup>145</sup>.

Athanasius weiß, daß die Philosophen das Kreuz für eine Torheit halten<sup>146</sup>. In seiner zweiteiligen Apologie (*Contra gentes / De incarnatione Verbi*) faßt er in Auseinandersetzung wohl mit dem Neuplatonismus eines Porphyrius<sup>147</sup> alles das zusammen, was in den drei Jahrhunderten zuvor die Besten zur Verteidigung des Christentums erdacht haben<sup>148</sup>. Athanasius ordnet den Kreuzestod Jesu in ein umfassendes, bis ins Letzte überzeugen wollendes apologetisches System ein. Im Zentrum steht das radikale soteriologische Muß des Kreuzes, weil nur so

<sup>143</sup> J. MUYLDERMANS, Les homélies d'Eusèbe d'Émèse en version arménienne (Cod. Ven. Mech. 1706): Le Muséon 71 (1958) 55 f.

<sup>144</sup> Orig. hom. in Ex. 4, 6; vgl. hom. in Jud. 5, 5; c. Cels. 1, 13; Hieron. comm. in Is. 14, 52, 13/5 (CCL 73A, 587, 46/8); Joh. Chrys. hom. in 1 Cor. 4, 2 (PG 61, 32). So erweist sich der gute Schächer als wahrer Philosoph (Joh. Chrys. cruc. et latr. 1, 3. 2, 3 [PG 49, 402. 412]).

<sup>145</sup> Vgl. Cyrill. Hieros. cat. 13.

<sup>146</sup> PsAthanas. quaest. in scr. sacr. (PG 28, 756). Zur homiletischen Paschatradition in Athanasius' Doppelapologie G. KRETSCHMAR, Die Wahrheit der Kirche im Streit der Theologen: J. ROHLS / G. WENZ (Hg.), Vernunft des Glaubens, FS W. Pannenberg (Göttingen 1988) 309 f.

<sup>147</sup> P. F. BEATRICE, La croix et les idoles d'après l'apologie d'Athanase „contre les païens“: Antiquedad Cristiana 7 (1990) 159/76.

<sup>148</sup> E. CATTANEO, Il tema della croce in s. Atanasio d'Alessandria: S. MURATORE / A. ROLLA (Hg.), Una hostia, FS C. Ursi (Napoli 1983) 163/86; FIEDROWICZ 94/6.

Welt und Mensch erlöst werden konnten. Natürlich hatte man auch bisher nicht die Erlösungsfunktion des Kreuzes übersehen<sup>149</sup>, aber nun rückt sie ganz in den Vordergrund der Beweisführung. Die Heiden fragen: Wenn Jesus Gott war, weshalb wählte er nicht eine andere, weniger kompromittierende Todesart<sup>150</sup>? Athanasius antwortet: Um den im Sündenleib befindlichen Menschen zu erlösen, *mußte* Christus am Kreuz sterben<sup>151</sup>. Man vernimmt deutlich den neuen Zungenschlag: „Geziemend und angemessen war also der Tod am Kreuz für uns; in jeder Hinsicht erwies er sich als wohlbegründet, und es entspricht den Forderungen der Vernunft, daß das Heil für alle nicht anders als durch das Kreuz gewirkt werden durfte“<sup>152</sup>.

Schon Origenes von Alexandrien hatte formuliert, wenn die Heiden nur neben der äußeren Menschengestalt die Göttlichkeit dessen erkennen würden, der das Kreuz bestieg, würden sie an ihm kein Ärgernis mehr nehmen<sup>153</sup>. Dieser Gedanke wird zum hermeneutischen Schlüssel für Athanasius<sup>154</sup>: Die je tiefere Erniedrigung des Logos ist recht gesehen Anlaß, je größere Ehrfurcht ihm gegenüber zu empfinden. Mit überschäumender theologischer Intelligenz steckt Athanasius der Passion Jesu bis in letzte dunkle Detail hinein das strahlende Licht der Gotteswürde auf. Gerade weil Jesus Gott ist, ist das Kreuz weise und richtig, ja notwendig. Das Kreuz spricht nicht gegen die Gottheit Jesu, wie die Heiden meinen, sondern im Gegenteil: das Kreuz wird überhaupt erst verstanden aufgrund der Gottheit Jesu. Für die alexandrinische Christologie mit ihrer starken Akzentuierung der Gottheit Christi handelt es sich daher um eine „vermeintliche Erniedrigung Christi

<sup>149</sup> Orig. c. Cels. 1, 31: „daß der erst kürzlich Gekreuzigte freiwillig diesen Tod für das Menschengeschlecht auf sich genommen habe, ... daß der freiwillige Tod eines gerechten Mannes für das allgemeine Wohl die Vertreibung der bösen Geister bewirkt, welche Seuchen, Mißwachs, Stürme u. dergleichen Dinge über die Menschen bringen“. Der Mittelplatonismus bezieht neben den traditionellen Opfern auch Menschenopfer auf die Beschwichtigung böser Dämonen, die sonst mit Hunger, Mißernten u. Kriegen drohen (Plut. mor. 417de; vgl. Corp. Herm. 16, 10; Orig. c. Cels. 8, 31). Vgl. Joh 18, 15: „Es ist besser, daß ein einziger Mensch für das Volk stirbt“. Ferner A. BONHÖFFER, Die Ethik des Stoikers Epictet (Stuttgart 1894) 36.

<sup>150</sup> Athan. incarn. 21, 3.

<sup>151</sup> Ebd. 21/9; vgl. Lact. inst. 4, 26, 31/3; epit. 46, 3f.

<sup>152</sup> Athan. incarn. 26, 1.

<sup>153</sup> Orig. c. Cels. 2, 38; Cyrill. Hieros. cat. 13, 3.

<sup>154</sup> Athan. c. gent. 1; vit. Anton. 75, 1/3; PsAthan. pass. et cruc. 31 (PG 28, 237C).



durch das Kreuz“, insofern nämlich gerade am Kreuz der höchste Erweis seiner Göttlichkeit erfolgt<sup>155</sup>.

Im einzelnen nimmt sich die Argumentation folgendermaßen aus: Der Logos als Inbegriff des Lebens, den wir als Wunderheiler und Totenerwecker aus den Evangelien kennen, durfte nicht im Bett einen natürlichen Tod sterben, da man ihm dies als Schwäche seiner göttlichen Natur ausgelegt hätte. Er duldet also in vollem körperlichem Selbstbesitz gewaltsamen Tod, um den Leibestod zu besiegen<sup>156</sup>. Genau besehen stirbt Jesus auch nicht seinen höchsteigenen Tod, sondern er nimmt den Tod der Menschen zu sich herüber, um den Tod der anderen zu sterben. Der Tod muß öffentlich sein, weil sonst die Auferstehung unglaublich wäre<sup>157</sup>. Die Todesart muß furchtbar und ehrlos sein, so wie seine Feinde sie sich ausdenken, damit es nicht heiße, Jesus habe nur Macht über einen von ihm selbst gewählten Tod<sup>158</sup>. Nur am Kreuz wird der Fluch gelöst (Dtn 21, 23). Nur am Kreuz stirbt man mit ausgestreckten Armen zum Zeichen der Sammlung der Kirche aus Juden und Heiden (Joh 12, 32). Nur am Kreuz erhöht können die dämonischen Luftbeherrscher niedergedrückt werden, nur so kann also der Teufel gestürzt, der Tod überwunden, die Luft gereinigt und der Weg zum Himmel eröffnet werden (vgl. Eph 2, 2)<sup>159</sup>. Nur an dem alle Stockwerke der Welt berührenden Kreuz kann allen Geschöpfen unter der Erde, auf der Erde und über der Erde die Erkenntnis des Logos gebracht werden (Kol 2, 14f)<sup>160</sup>. Christus darf nicht sogleich vom Kreuz aus auferstehen, da man sonst seinen Tod anzweifeln würde und die Glorie seiner leiblichen Unverweslichkeit nicht zur Geltung käme<sup>161</sup>.

## 5. Westliche Antwort: Das Opfer Christi als Weg zu Gott

Wie bereits deutlich wurde, ist das geistige Erbe der frühen Christen-gegner mit der „Konstantinischen Wende“ nicht einfach tot, und gerade

<sup>155</sup> Athan. incarn. 1; c. Arian. 1, 43. Didym. Alex. comm. 15, 14/9 in Ps. 20, 6 (DOUTRELEAU u. a. 58): Die scheinbare Schande ist überragender Ruhm. Vgl. die Herrlichkeitstheologie bei Joh; F. G. UTERGASSMAIR, Die Kreuzestheologie der Evangelien. Theologia crucis – theologia gloriae: W. ECKERMANN u. a. (Hg.), Das Kreuz – Stein des Anstoßes (Kevelaer 1996) 42.

<sup>156</sup> Athan. incarn. 21 f.

<sup>157</sup> Ebd. 23.

<sup>158</sup> Ebd. 24.

<sup>159</sup> Ebd. 25. Weitere Belege bei CATTANEO 177 f.

<sup>160</sup> Athan. incarn. 45.

<sup>161</sup> Ebd. 26.

auch ihre Verachtung des Kreuzes wirkt in gebildeten Kreisen nach. Deren Einfluß beschränkt sich keineswegs auf den griechischen Osten, sondern macht sich auch im lateinischen Westen geltend. So erklärt sich die verspätete Auseinandersetzung Augustins mit dem neuplatonischen Erbe des Porphyrius. Was Athanasius für den Osten bereits geleistet hatte, mußte im Westen noch erarbeitet werden, nämlich eine umfassende Kreuzestheologie als vorläufig abschließende Erwiderung auf die grundlegenden Positionen paganer Philosophie. Augustinus war derjenige, welcher aufgrund seines persönlichen Glaubensringens paradigmatisch den Weg abschritt vom philosophischen Standpunkt hin zum Glauben an den Gekreuzigten. Auch hier ist es die exzeptionelle geistige und menschliche Größe, die Augustinus zum Protagonisten des bis heute gültigen westlichen Typs soteriologischer Kreuzestheologie werden ließ<sup>162</sup>.

Bekanntlich hat sich Augustinus seit seinem jugendlichen Alter mit verschiedenen philosophischen Strömungen auseinandergesetzt. Vor seiner Bekehrung hält er das Christentum für einen Köhlerglauben. Deshalb wendet er sich der ihm anspruchsvoller erscheinenden Philosophie zu. Das hindert ihn aber nicht, bei seinen philosophischen Gehversuchen (Mittelplatonismus [Ciceros Hortensius], Manichäismus [Faustus von Mileve], Skeptizismus [Akademie]) immer auch zu schauen, ob sich von hier aus eine Brücke zu Christus hin schlagen ließe. Sein Gottesbild bleibt indes philosophisch: Es gibt den reinen, unwandelbaren und auf keine Weise veränderlichen transzendenten Gott. Ungeklärt ist aber, wie ein solcher Gott mit der Existenz des Bösen zu vereinbaren sei. 385 wird Augustinus Katechumene in Mailand, ist aber noch nicht wirklich bekehrt. 386 liest er neuplatonische Bücher wahrscheinlich des von ihm geschätzten Porphyrius. Jetzt stellt sich Augustinus entschieden auf die Seite des Christentums, indem er die für ihn wichtigen Defizite der platonischen Philosophie erkennt: „Weiter las ich in diesen Büchern, daß das Wort, Gott, nicht aus dem Fleisch, nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren ist (Joh 1, 13). Aber daß das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat (Joh 1, 14), das habe ich dort nicht gelesen. Ich fand in diesen Büchern wohl in vielen und verschiedenen Weisen zum Ausdruck gebracht, daß der Sohn in der Gestalt des Vaters ist und es nicht für einen Raub erachtet, Gott gleich zu sein (Phil 2, 6), denn er ist es seinem Wesen nach. Aber daß er sich selbst entäußerte, die Gestalt eines Sklaven

<sup>162</sup> Die folgende Darstellung nach F.-B. STAMMKÖTTER, „Das habe ich in diesen Büchern nicht gelesen!“ Augustinus über das Kreuz und die Philosophie: W. ECKERMANN u. a. a.a.O. 56/71.

annahm, einem Menschen gleich geworden ist und in Menschengestalt gefunden worden ist, daß er sich erniedrigt hat und gehorsam war bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz (Phil 2, 7f), ... das sagen jene Bücher nicht“<sup>163</sup>.

Das Kreuz bestimmt also die Trennlinie zwischen Philosophie und Theologie. Aber diese Erkenntnis ist für Augustinus zunächst noch äußerlich, das Kreuz noch ohne Inhalt. Denn das Böse in der Welt erklärt Augustinus platonisch vom Irdischen und Materiellen her, das man in einem geistigen Aufstieg hinter sich zu lassen habe, um zu seinem göttlichen Ursprung zu gelangen. Aber dieser Weg überschätzt die Fähigkeiten des Menschen, der nicht die Kraft hat, sich durch das Dikicht der Welt einen Zugang zu Gott zu verschaffen. Er erkennt auch den Charakter der „Reinigung“, da die Seele nicht vom Leib, sondern von der Sünde befreit werden muß. Die Wende kommt für Augustinus erst, als er Paulus liest und den Demutsakt des Kreuzes als die soteriologische Initiative Gottes zu verstehen lernt: als den ausschlaggebenden Gnadenerweis, durch den die Schuld der Menschen aufgehoben und die Versöhnung mit Gott ermöglicht wurde. „Indem Augustin die Sünde als falsche Willensrichtung verstand, konnte er das Opfer Christi als den entscheidenden Wendepunkt der Geschichte deuten, insofern Christus hier als einziger wahrer Mittler zwischen Gott und den Menschen die *conversio* des Willens zur Gottesliebe vollzog“<sup>164</sup>. Die Liebesdemut des Kreuzes weist auch den Weg, es philosophisch zu verstehen. Schon Origenes hatte gesagt, die Philosophie des Kreuzes sei die Vernunft des Vertrauens<sup>165</sup>. Augustinus findet seinerseits zu dieser existentiellen Hermeneutik des Kreuzes: Ein inneres Verstehen des Kreuzes eröffnet sich nur dem gekreuzigt Lebenden, der nämlich den Stolz ablegt und die Stirn vor der Schmach des Kreuzes senkt<sup>166</sup>.

<sup>163</sup> Aug. conf. 7, 9, 14.

<sup>164</sup> FIEDROWICZ 264.

<sup>165</sup> Orig. c. Cels. 1, 11: „Wenn im Leben bei jeder Handlung ... die Hoffnung u. der Glaube ... den Menschen tragen u. halten, dann sind doch ... die anderen berechtigt, die Gott vertrauen, der dies alles erschaffen hat, u. dem, der mit unendlichem Hochsinn u. göttl. Seelengröße diese Lehre allen Menschen auf dem bewohnten Erdkreis kund zu tun gewagt hat unter großen Gefahren u. Erduldung eines für ehrlos geltenden Todes, der dies alles für die Menschen gelitten, der auch seine ersten Jünger u. Schüler gelehrt hat, sie sollten sich von den großen Gefahren u. der stets drohenden Todesstrafe nicht abschrecken lassen, für das Heil der Menschen mutig in alle Welt hinauszugehen“. Statt *credo quia absurdum* (vgl. Orig. [Kelsus] c. Cels. 6, 10) also *credo quia confideo*!

<sup>166</sup> Wie Athanasius fragt sich auch Augustinus, weshalb die Philosophen die Evidenz der Wahrheit nicht erkennen. Der östl. Intellektualismus kann sich das nur mit geistiger Blindheit erklären (Athan. c. gent. 1), während der in die

## 6. Rationalität versus Rationalismus

Man kann sich angesichts des intellektuellen Optimismus vornehmlich des Athanasius fragen, was das noch mit der Kreuzestorheit eines ersten Korintherbriefs zu tun habe. Ist die Bescheidenheit eines Paulus mit dem Erfolg des Christentums abhanden gekommen? Zunächst einmal ist es keineswegs ausgemacht, daß wir es bei Athanasius mit einer Theologie der Sieger zu tun haben, denn wir kennen nicht die genaue Abfassungszeit seiner beiden Apologien. Womöglich hat er das alles in jugendlichem Enthusiasmus und überwältigt von der Evidenz der Wahrheit geschrieben, noch bevor die religionspolitische Wende Konstantins wirklich absehbar war. Aber genauso ist es denkbar, daß Athanasius in reifem Alter geschrieben hat, als die Gunst der Stunde den Christen schlug. In jedem Fall wird man den Genius des Athanasius in Rechnung stellen müssen: Es war wohl einfach seine intellektuelle Kraft, die nötig war, um eine soteriologisch pointierte Staurodizee zu Wege zu bringen, so wie wieder Jahrhunderte vergehen mußten, bis Anselm von Canterbury in kühnen Beweisen der Vernunft Antwort gibt auf ihre Frage: *Cur deus homo*<sup>167</sup>?

Aber läuft nicht doch der hohe Anspruch des Athanasius Paulus zuwider? Wenn allerdings Paulus von der Gottesweisheit des Kreuzes spricht, so steht das zwar gegen Menschenweisheit, aber eben nur gegen eine bestimmte Form von Menschenweisheit, nämlich gegen die autonome Vernunft<sup>168</sup>. Wenn also die Kirchenväter seit Justin von der Vernünftigkeit des Kreuzes sprechen, so darf man ihnen keineswegs Paulusvergessenheit vorwerfen. Die Vernünftigkeit des Kreuzes, von der man bereits zwei Jahrhunderte vor Athanasius überzeugt ist<sup>169</sup>, entspringt der Auffassung, daß es eine göttliche Logik gibt, die zwar ihre eigenen Wege geht und dadurch menschliche Rationalität immer wieder in Frage stellt, die aber deshalb nicht irrational ist. Das Kreuz ist kein

---

Untiefen menschlichen Wollens schauende Augustinus weiß, daß Hochmut einer Erkenntnis des Kreuzes entgegensteht, da das Kreuz als Inbegriff der Gottesdemut überhaupt nur von einem demütigen Verstand erfaßt werden kann.

<sup>167</sup> O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Literatur* 3 (Freiburg 1912) 52: „Hält sich der erste Teil (sc. *Contra gentes*) in den Geleisen der Apologien des 2. Jh., so darf der zweite (sc. *De incarnatione Verbi*) als die klassische Darstellung der altkirchlichen Erlösungslehre bezeichnet werden, das patristische Gegenstück zu Anselms „*Cur Deus homo*“. Alexander Alex. an. et corp. 5 (PG 18, 596): Warum wurde Gott Mensch u. ging ans Kreuz?

<sup>168</sup> F. VOUGA, *Die Attraktivität des frühen Christentums*: ThGl 88 (1998) 26/38.

<sup>169</sup> Justin. apol. 1, 13,3 f.

erratisches Ereignis in der Landschaft der Geschichte, das man denkerisch nicht vermitteln und deshalb einfach so hinnehmen müßte. Im Kreuz leuchtet vielmehr in ihren eigenen Farben Gottesweisheit auf, die sehr wohl vom Menschen wahrgenommen, nachgedacht und rational einsichtig gemacht werden kann. Treibt man diese Rationalität freilich auf die Spitze, so besteht die Gefahr, daß man das Kreuz in pure Menschenvernunft auflöst, das heißt *rationalistisch* einebnet und zu einem bloßen Teil dessen macht, was dem Menschen vernünftig scheint. Frühchristliche Rationalität ist noch nicht jener neuzeitliche Rationalismus, der Vernunft ausschließlich als Menschenvernunft definiert und einer möglichen Gottesvernunft entgegensetzt. Wenn die Väter von Vernunft reden, so denken sie – wie übrigens auch die pagane Philosophie – sogleich Gott mit, da Gottesweisheit und Menschenvernunft konvergieren.

In diesem Sinne ist es nicht das Diktat autonomer Selbstüberhebung und rationalistischer Vernunftgläubigkeit, wenn die Väter von der *ratio magna*<sup>170</sup> und vom „tieferen Logos“<sup>171</sup> des Kreuzes sprechen. Nur im Sinne gottmenschlicher Vernünftigkeit des Kreuzes wird man dann auch festhalten dürfen, daß die Väter in der Tat eine erstaunliche Zuversicht an den Tag legen, das Kreuz rational in den Griff zu bekommen. Nur in diesem Sinne wird es schließlich zu verstehen sein, daß das Kreuz objektiv gar kein Ärgernis sei, sondern entweder nur aus Sicht der Gegner Jesu ein solcher Eindruck erweckt werden soll oder aber diese aufgrund ihrer persönlichen Blindheit die Wahrheit tatsächlich nicht einsehen<sup>172</sup>. Das genau meint Johannes Chrysostomus, wenn er sagt: „Zwar scheint (subjektiv) das Kreuz ein Gegenstand des Anstoßes zu sein, allein (objektiv) verursacht es nicht nur keinen Anstoß, sondern es zieht vielmehr an“<sup>173</sup>. Dahinter steht die Erfahrung des Predigers, daß noch so viel Polemik gegen das Kreuz die Menschen nicht davon abhält, ihr Heil und ihren Lebenssinn bei jenem Gekreuzigten zu suchen, welchen die Kirche gelegen oder ungelegen verkündigt.

<sup>170</sup> Lact. epit. 46, 2; inst. 4, 26, 24.

<sup>171</sup> Greg. Nyss. or. cat. 32 (GNO 3, 4, 79, 1).

<sup>172</sup> Athan. in Ps. 68, 6 (PG 27, 308A); Petr. Chrysol. serm. 27, 2 (CCL 24, 155, 32/4); Theodoret. in 1 Cor. 1, 24 (PG 82, 238B); Leo I serm. 62, 5 (CCL 138A, 380, 104/6). Toren sind, die das Kreuz als Torheit empfinden: Joh. Chrys. prov. 15, 4 (SC 79, 216); ad eos qui scand. 1, 15 (PG 52, 515); PsJoh. Chrys. exalt. cruc. (PG 59, 679).

<sup>173</sup> Joh. Chrys. hom. in 1 Cor. 4, 3 (PG 61, 34).



## Das Jenseits im Neuen Testament<sup>1</sup>

*Die zeit groß acht/ Künfftigs betracht  
Daß dich in kürzt Der tod nicht stürtz.  
Der dir zu theil Gibt ewigs heil.  
Oder spricht/ gehe Ins ewig wehe.*

*Die liebe zeit/ so thewr und werth/  
Ohn unterlaß mit eil hin fehrht/  
Wer jr recht brauchet wie er sol/  
Dem gehets nach diesem leben wol.<sup>2</sup>*

Das „Künftige“, das wir nach diesen beiden Uhrensprüchen aus dem 16. Jahrhundert betrachten sollen, ist unser Schicksal „nach diesem Leben“. Daran denken wir gewöhnlich, wenn wir vom Jenseits reden. Daß in der jüdisch-christlichen Eschatologie aber nicht nur das Leben des einzelnen seine letzten Dinge hat, sondern auch der Lauf der Welt insgesamt, das kommt uns bei der Rede vom Jenseits kaum noch in den Sinn.<sup>3</sup> Der Jüngste Tag, auf den die Geschichte der Welt zuläuft, spielt im Bewußtsein der heutigen Gläubigen kaum noch eine Rolle.<sup>4</sup> Die Liturgie der Meßfeier gedenkt zwar an drei Stellen der Wiederkunft Christi an diesem Tag: im Credo, im Anamnesegebet nach der Wandlung und im Embolismus, aber die damit verbundene geschichtliche Sicht ist kein Stück unseres lebendigen Glaubens mehr. Dagegen bewegt

<sup>1</sup> Überarbeiteter Vortrag, gehalten bei dem interdisziplinären Symposium „Triumph des Todes – Triumph des Lebens. Kirchliche Totenliturgie und Trauermusik“ (Leitung: F. W. Riedel) am 13.11.1994 im Kapitelsaal des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums Mainz. Dieser Kontext veranlaßte die Bezugnahmen auf Hymnen und liturgische Texte.

<sup>2</sup> Aus den „Sententiae Solariis“, in: H. WITEKIND, *Conformatio Horologiorum Sciotericorum ...*, Heidelberg 1576. Im Original in umgekehrter Reihenfolge.

<sup>3</sup> Zu den Denkmodellen der jüdisch-christlichen Eschatologie vgl. M. REISER, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA. NF 23), Münster 1990, 2–6.133–144; DERS., Die Eschatologie des 1. Petrusbriefs, in: H. -J. KLAUCK (Hg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (QD 150), Freiburg i.B. 1994, 164–181. Die Graphiken ebd. S. 180f enthalten einen irreführenden Druckfehler: Die Graphiken unter 4. und 5. sind auszutauschen.

<sup>4</sup> Vgl. W. ZAUNER, Individuelle und universale Eschatologie im Bewußtsein des Volkes, in: F. DEXINGER (Hg.), *Tod – Hoffnung – Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie. Ein Symposium*, Wien 1983, 139–160, hier 149 f. Bei den Umfragen, auf die sich Zauner bezieht, wurden Fragen nach einer universalen Eschatologie gar nicht erst gestellt (ebd. 139)!

die Frage, was den einzelnen jenseits des Todes erwartet, auch heutige Gläubige noch, wenigstens ab einem gewissen Alter.<sup>5</sup>

Blicken wir in das Neue Testament, ist die Situation genau umgekehrt. Dort ist viel vom Jüngsten Tag die Rede und den mit diesem „Tag“ verbundenen Ereignissen – Katastrophen der Endzeit, Wiederkunft Christi, Jüngstes Gericht –, aber nur wenig von dem, was die Verstorbenen unmittelbar nach dem Tod erwartet: das Besondere (partikulare) Gericht? Oder eine Art „Zwischenlagerung“ bis zum Jüngsten Tag? Von beidem weiß das Neue Testament nichts oder nicht viel. Bejahnende Erwähnungen eines individuellen Gerichts unmittelbar nach dem Tod begegnen in der christlichen Tradition nicht vor dem 4. Jahrhundert.<sup>6</sup> Ein Zwischenzustand ist im Neuen Testament nur in der Offenbarung des Johannes und im Judasbrief angedeutet.<sup>7</sup> Was also in der Eschatologie des Neuen Testaments die Hauptrolle spielt, ist heute nebensächlich geworden, und umgekehrt.

Dieser Wandel zeigt sich besonders kraß im Hinblick auf das Gericht: Sofern heutige Christen überhaupt noch mit einem Gericht rechnen, ist es das Besondere Gericht nach dem Tod, von dem das Neue Testament noch gar nichts weiß. Das allgemeine Jüngste Gericht dagegen, das im Neuen Testament zu den zentralen theologischen Themen und Motiven gehört, ist aus dem modernen Bewußtsein weithin geschwunden. Dieser Wandel scheint sich erst im Laufe des 15. Jahrhunderts vollzogen zu haben.<sup>8</sup> Was ist der Grund dafür? Der neuzeitli-

---

<sup>5</sup> Ich sage bewußt „Gläubige“. Denn nach der österreichischen Umfrage erklärten etwa die Hälfte der Befragten unabhängig vom Alter, sie hätten sich noch nie mit solchen Fragen befaßt; sie erachteten sie für die Lebensgestaltung als bedeutungslos. Etwa ein Drittel der Befragten erklärte, mit dem Tod sei alles aus: W. ZAUNER, *Eschatologie* (s. Anm. 4) 140–142. Neuere Umfragen in anderen Ländern Europas bringen ähnliche Ergebnisse: Vgl. HK 50 (1996) 320 (Italien).

<sup>6</sup> Vgl. M. REISER, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 2) 138 Anm. 22.

<sup>7</sup> Offb 6, 9–11; 20, 5.13; Jud 6. Zum Problem des Zwischenzustands im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern im Hinblick auf chiliastische Konzeptionen vgl. CH. E. HILL, *Regnum caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Oxford 1992.

<sup>8</sup> Nach A. M. HAAS dominiert noch in der frühmittelhochdeutschen Literatur (1050–1150) die Vorstellung des allgemeinen Jüngsten Gerichts. Vgl. A. M. HAAS, *Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters*, in: P. JEZLER (Hg.), *Himmel – Hölle – Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter* (Katalog), Zürich 1994, 69–78. ANNEGRET PAGO verbindet die Gewichtsverlagerung mit der Ausbildung einer *ars moriendi* gegen Ende des 14. Jahrhunderts. Vgl. A. PAGO, „Behold, He Comes with Clouds“. Untersuchungen zur eschatologischen Dichtung in der englischen Literaturgeschichte des 17. und 18. Jahr-

che Individualismus? Sicher nicht allein. Denn das „repräsentativste, kulturell folgenreichste und darum berühmteste Gedicht des lateinischen Mittelalters“, <sup>9</sup> das *Dies irae*, beweist, daß sich eine durchaus individuell und persönlich gedachte Verantwortung vor dem Richter sehr wohl einfügen kann in eine strikt endzeitliche Konzeption des Weltgerichts. <sup>10</sup> Auf eine Zwischenzeit zwischen Tod und Jüngstem Tag wird im *Dies irae* so wenig reflektiert wie im Neuen Testament. Die seither eingetretene Verschiebung der Perspektive hin zum Besonderen Gericht und die vertiefte Reflexion systematischer und philosophischer Probleme der Eschatologie könnte ein Vergleich des *Dies irae* mit einem bedeutenden Gedicht der Neuzeit über dasselbe Thema verdeutlichen: John Henry Newmans „The Dream of Gerontius“, das Edward Elgar vertont hat. <sup>11</sup> Aber ein solcher Vergleich, so interessant er wäre, würde uns jetzt zu weit führen. Wir wollen uns stattdessen vor dem skizzierten Hintergrund dem Neuen Testament zuwenden und fragen: Was kommt unmittelbar nach dem Tod?

### 1. Jesustradition bei Lukas

Das Lukasevangelium bietet zwei Perikopen, die für unsere Fragestellung einschlägig sind und die gesamte christliche Eschatologie nachhaltig beeinflusst haben: Jesu Verheißung an den reuigen Banditen (oder Schächer) (Lk 23, 42f) und das Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16, 19–31).

hundreds (Münsteraner Monographien zur englischen Literatur 9), Frankfurt/M. 1992. Zu den Thesen von Ph. Ariès vgl. A. Gurjewitsch, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, 129–140. Aber GURJEWITSCH scheint sogar die Akzentverlagerung leugnen zu wollen.

<sup>9</sup> F. RADLE, „*Dies irae*“, in: H. BECKER u. a. (Hg.), *Am Angesicht des Todes I* (PiLi 3), St. Ottilien 1987, 331–340, hier 334.

<sup>10</sup> Das gilt übrigens auch von den meisten frührabbinischen Belegen für das eschatologische Gericht: M. REISER, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 3) 118 f. 123 f.

<sup>11</sup> Vgl. A. G. HILL, *Three „Visions“ of Judgement: Southey, Byron, and Newman: The Review of English Studies* 41 (1990) 334–350. Eine ausgezeichnete Untersuchung zur eschatologischen Dichtung im England des 17./18. Jahrhunderts bietet A. PAGO, „Behold, He Comes with Clouds“ (s. Anm. 8). Sie behandelt diese Dichtung auf dem Hintergrund der europäischen Geistes- und Theologiegeschichte, und stellt u. a. heraus, daß in der anglikanischen Theologie und Dichtung das geschichtliche Konzept mit dem jüngsten Gericht bevorzugt wird; das Jenseitsmodell mit dem Besonderen Gericht gilt aus anglikanischer Sicht als ausgesprochen römisch-katholisch! Newmans Gedicht stammt also vielleicht nicht von ungefähr aus seiner katholischen Zeit.

a) Der reuige Bandit (Lk 23, 42f)

Einer der mitgekreuzigten Banditen bittet Jesus: „Denk an mich, wenn du in dein Reich kommst“ (Lk 23, 42).<sup>12</sup> Die Situation und die Formulierung erinnert an die Josefsgeschichte; Josef bittet im Gefängnis den Mundschenk des Pharao: „Denk an mich, wenn es dir gut geht!“ (Gen 40, 14) Er bittet allerdings vergebens. Aber auch auf einer jüdisch-hellenistischen Grabinschrift lesen wir: „Herr, denk an deine Magd; Herr, denk an deinen Knecht!“<sup>13</sup> Hier bezieht sich die Bitte um das „Andenken“ also auf die eschatologische Erlösung, genau wie an unserer Stelle im Lukasevangelium. Mit dem „Reich“ oder „Königreich“ (βασιλεία) ist an dieser Stelle ganz klar die Welt jenseits des Todes gemeint, die hier als Herrschaftsbereich Jesu gilt (es ist *sein* Reich). Diese Bedeutung des Wortes ist in den Evangelien singulär.<sup>14</sup> Und auch im übrigen Neuen Testament findet sich das Wort βασιλεία nur noch einmal in dieser Bedeutung: in 2 Tim 4, 18. Nach dieser Stelle hofft Paulus, den Tod vor Augen, daß der Herr ihn „in sein himmlisches Reich“ hinein retten werde.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Die Lesart ἐν τῇ βασιλείᾳ σου dürfte sekundär sein. Aber selbst wenn sie ursprünglich sein sollte, ändert sie am Sinn nichts: ἐν bezeichnet im Griechischen nicht selten das Ziel einer Bewegung (W. BAUER, Wörterbuch zum NT s.v. 6; E. MAYSER, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit II/2, Berlin und Leipzig 1970 [1934], 372). Die Stelle bezieht sich also nicht auf die Parusie (so z. B. TH. ZAHN, Das Evangelium des Lucas, Wuppertal 1988 [Leipzig 1920] 701) und spiegelt auch keinen Semitismus wider (so z. B. J. JEREMIAS, ThWNT V 768 Anm. 47; I. H. MARSHALL, The Gospel of Luke [NIGTC], Exeter 1978, 872).

<sup>13</sup> Vgl. P. W. VAN DER HORST, Ancient Jewish Epitaphs. An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE), Kampen 1991, 118 f.

<sup>14</sup> Man könnte höchstens noch in Joh 3, 3.5 an diese Bedeutung denken; kaum dagegen in Joh 18, 36, obwohl auch hier von „seinem Reich“ die Rede ist. In Mk 14, 25 ist bei „jenem Tag“ an den jüngsten Tag gedacht, wobei Jesus freilich die Zwischenzeit ganz unberücksichtigt läßt. Entsprechendes gilt von 2 Petr 1, 11.

<sup>15</sup> Bei B. LANG/ C. MCDANNELL kann man lesen: „Das Reich Gottes oder des Himmels, wie Jesus es verkündet und angesagt hat, ist eine gewöhnlich nach dem Tod erfahrene Wirklichkeit. Nach dem Tod wird jeder einzelne gerichtet, und den Würdigen wird ewiges Leben in Gottes himmlischem Reich gewährt“ (Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt a. M. 1990, 52). Das ist eine neuzeitliche Vorstellung, aber nicht die Jesu. Lang/ McDannells Buch ist breit angelegt und bietet viel Material; die Deutung dieses Materials läßt jedoch sehr zu wünschen übrig.

Die Antwort Jesu auf die Bitte lautet: „Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein!“ (Lk 23, 43) Hier wird die jenseitige Welt, die im Satz zuvor „sein Reich“ heißt, „das Paradies“ genannt. Dieser Stelle vor allem verdankt die christliche Tradition die Bezeichnung des Orts der Seligen im Jenseits als „Paradies“ und damit eine ihrer fruchtbarsten und bis heute ansprechendsten Jenseits-Metaphern.<sup>16</sup> Sie stammt aus der jüdischen Tradition.<sup>17</sup> In dieser Tradition beginnt mit dem babylonischen Exil die prophetische Verheißung, einst, nach dem Tag des Herrn, werde das Land wieder werden „wie“ der Garten Eden.<sup>18</sup> Für die Schilderung der eschatologischen Heilswelt verwendet man in der Folgezeit gern paradiesische Motive (Lebensbaum, Wasser, Fruchtbarkeit des Landes u.ä.)<sup>19</sup> und nennt diese Welt schließlich kurzum „Garten Eden“, „Paradies“. In dem im Anhang der Vulgata überlieferten 4. Esrabuch heißt der „Ruheort“ der auferstandenen Gerechten *incunditatis paradus* und liegt gegenüber dem „Ofen der Gehenna“, der auch als „Grube der Folter“ bezeichnet wird.<sup>20</sup> Dieses Paradies wird offensichtlich identifiziert mit dem Paradies der Urzeit.<sup>21</sup> Es muß also irgendwo real existieren, am Rand der Welt oder im Himmel. „Im grünenden Garten des Paradieses“ werden die Gerechten einst „ewig gemeinsam wohnen“ und „das köstliche Brot vom gestirnten Himmel“ essen, heißt es in einem sibyllinischen Fragment.<sup>22</sup> Mit dem „Brot vom Himmel“ ist natürlich das Manna gemeint.

In den bisher zitierten Belegen ist mit dem eschatologischen Paradies stets die Welt der Gerechten jenseits des Gerichtstages gemeint. Die Identifikation mit dem Paradies der Urzeit und Motive wie Lebensbaum, Quellwasser, Früchte und Weinstöcke beweisen, daß man sich diese Welt durchaus irdisch und ihre Freuden sinnlich dachte. In den Genuß solcher Freuden können die vor dem jüngsten Tag Verstorbenen

<sup>16</sup> Das Neue Testament kennt nur noch zwei weitere Belege: 2 Kor 12, 4; Offb 2, 7.

<sup>17</sup> Vgl. Bill IV 1118–1165; J. JEREMIAS, ThWNT V 763–771; P. HOFFMANN, LThK<sup>2</sup> VIII 71f; CH. DOHMEN, Art. Paradies: LThK<sup>3</sup> (1998) 1360–1362; D. S. RUSSELL, The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC – AD 100, London 1964. <sup>18</sup>1980, 283; M. REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 2) Register s.v. Ausführlich: S. ROSENKRANZ, Vom Paradies zum Tempel, in: S. LAUER/H. ERNST (Hg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.). FS C. Thoma, Bern 1995, 27–131.

<sup>18</sup> Ez 36, 35. Vgl. Jes 51, 3.

<sup>19</sup> Joel 4, 18; Hen 10 f.25; 4 QPs<sup>f</sup>.

<sup>20</sup> 4 Esr 7, 36. Dazu M. E. STONE, Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra, Minneapolis 1990, 68 f.220 f.

<sup>21</sup> Explizit in TestLev 18, 10–14.

<sup>22</sup> Sib Fragm. 3, 47–49 (= Theophil, Autol 2, 36).



natürlich nur durch eine leibliche Auferstehung gelangen. Die Vorstellung, daß man in dieses „Paradies“ auch unmittelbar durch das Tor des Todes gelangen könnte, scheint im Judentum nicht vor dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. aufgekommen zu sein. Die Stelle im Lukasevangelium ist, soweit ich sehe, unser frühestes Zeugnis dafür.<sup>23</sup> Bei den späteren Rabbinen und im Talmud ist „Garten Eden“ (*Gan Eden*) dann die geläufige Bezeichnung sowohl für den Heilsort jenseits des Jüngsten Tages als auch für den Heilsort jenseits des Todes.

Die christliche Tradition, nicht zuletzt die christliche Kunst mit ihren Paradiesgärtlein – man denke nur an das entzückende Beispiel im Frankfurter Stadel –, hat dieses Motiv reich entfaltet.<sup>24</sup> Der Dichter Sedulius (5. Jh.) sieht in dem reuigen Banditen ein verirrtes Schaf, das der Gute Hirte vom Kreuz weg auf die saftigen Weiden und in die bewässerten Haine des Paradieses führt.<sup>25</sup> Die apokryphe Petrus-Apokalypse erwähnt bereits den Duft der Blumen und Kräuter dieses Gartens,<sup>26</sup> Paul

<sup>23</sup> Wie für das Besondere Gericht sind ansonsten die frühesten Belege TestAbr A 11, 10; B 10, 2; bBer 28b.

<sup>24</sup> J. POESCHKE, Art. Paradies, in: LCI 3 (1968) 375–382; E. M. VETTER, Das Frankfurter Paradiesgärtlein: Heidelberger Jahrbücher 9 (1965) 102–146. Bereits die frühchristliche Kunst bietet Darstellungen des himmlischen Paradiesgartens: C. B. WELLES (Hg.), The Excavations at Dura-Europos. Final Report 8/2, New York 1967, 57.210.

<sup>25</sup> Sedul., carm. pasch. V 220–226 (CSEL X 130f). Bemerkenswerte Schilderungen dieses Gartens in Traumvisionen vor dem Martyrium findet man auch in der *Passio Perpetuae et Felicitatis* 4, 8f; 11, 1–10 und in der *Passio Mariani et Iacobi* 6, 12–14. Weitere Beispiele in der ausgezeichneten kommentierten Quellensammlung von M. P. CICCARESE, *Visioni dell' aldilà in occidente. Fonti, modelli, testi* (Biblioteca Patristica), Florenz 1987, dort bes. S. 62f (Prudentius); 75f (PassPerp mit Kommentar 82); 132 (Gregor d.G.); 172 (vitae patr. Emeret.); 282f (Valerius ad Donadeum); 350 (Bonifatius). In diese Reihe gehört auch die *Visio Monachi de Eynsham* (bei Oxford) aus dem Jahr 1196 Kap. 49 (AnBoll 22, 1903, 308). Zu der *locus-amoenus*-Topik dieser Schilderungen vgl. das Kapitel über „Die Ideallandschaft“ bei E. R. CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen <sup>11</sup>1993 (urspr. 1948), 191–209, bes. 206 mit Anm. 3. Vgl. im übrigen I. KAJANTO, The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry: *Arctos* 12 (1978) 27–53, hier 28–42 passim; J. AMAT, *Songes et Visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985, 390–401; R. R. GRIMM, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis 1200 (Medium Aevum 33), München 1977.

<sup>26</sup> ApkPetr (gr.) 16. Vgl. W. SCHNEEMELCHER (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II, Tübingen 1989, 577. Hier sind zweifellos auch altgriechische Vorstellungen über das Elysium und den Garten der Hesperiden mit eingeflossen. Vgl. A. DIETERICH, *Nekyia* <sup>2</sup>1913, 19–45.

Gerhardt die „selige Stille“, die dort herrscht.<sup>27</sup> Im Gotteslob ist für den Gang zum Grab das Lied vorgesehen: „Zum Paradies mögen Engel dich geleiten ...“.<sup>28</sup>

Die Zusage, die Jesus dem Bittsteller gibt, warf freilich ein systematisches Problem auf, das schon Origenes bespricht: Wie konnte Jesus diesem Mann versprechen, noch am selben Tag mit ihm ins Paradies zu kommen, wenn er selber erst drei Tage später auferstand? Dieser scheinbare Widerspruch, sagt Origenes, brachte manche dazu, den entsprechenden Vers des Evangeliums für einen sekundären Zusatz zu halten.<sup>29</sup> Andere lösten das Problem durch die Zeichensetzung: Sie interpunktierten nicht vor, sondern nach dem „heute“: „Ich sage dir heute: Du wirst mit mir im Paradies sein!“<sup>30</sup> Aber ein philosophisch-dogmatisches Problem muß man auch mit philosophisch-dogmatischen Mitteln lösen. Hier liegt nämlich nur der spezielle Fall einer Problematik vor, die sich aus jeder Verbindung einer weltgeschichtlich ausgerichteten Konzeption der Eschatologie – und zu dieser gehört die Auferstehungsvorstellung – mit einer individualgeschichtlich am Tod des einzelnen orientierten Konzeption der Eschatologie ergibt. Die Schwierigkeit entsteht durch die Vorstellung einer Zeit, die zwischen dem Tod des einzelnen und einem geschichtlichen Datum auf Erden, eben der Auferstehung und dem Jüngsten Tag, vergeht. Da es diese Art der linearen Zeit jedoch nur unter den irdischen Bedingungen der Raumzeit gibt, kann man sie für das Jenseits des Todes nicht ansetzen. Für den, der stirbt, hört das Heute nicht mehr auf.<sup>31</sup> Der erwähnte Widerspruch besteht also nur aus irdischer Sicht; für den Verstorbenen verstreicht keine Zeit mehr. (Das heißt nicht, daß es für ihn überhaupt nichts Zeitartiges

<sup>27</sup> P. GERHARDT, Die güldne Sonne, letzte Strophe: „Kreuz und Elende/ das nimmt ein Ende/ nach Meeresbrausen/ und Windessausen/ leuchtet der Sonnen gewünschtes Gesicht./ Freude die Fülle/ und selige Stille/ wird mich erwarten/ im himmlischen Garten/ dahin sind meine Gedanken gericht.“ (Evangelisches Gesangbuch, Stuttgart 1996, Nr. 449)

<sup>28</sup> GOTTESLOB. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Mainz 1990, Nr. 84. Es handelt sich hier um die im *Rituale Romanum* für die Prozession zum Grab vorgesehene Antiphon: *In paradisum deducant te Angeli: in tuo adventu suscipiant te Martyres, et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem (Rituale Romanum. Ordo Exsequiarum, Rom 1969, 23).*

<sup>29</sup> ORIGENES, in Jo 32, 32 (395) (SC 385, 356).

<sup>30</sup> Dazu TH. ZAHN, Lk (s. Anm. 12) 702 f.

<sup>31</sup> Es spricht für Origenes, daß er die Lösung des Problems in der Bedeutung des „Heute“ gesucht hat. Dieses bezieht er nach einigen Schriftworten auf den gesamten gegenwärtigen Äon. Er bietet freilich auch eine „schlichtere“ Erklärung an: Jesus liefert den Bittsteller im Paradies ab, bevor er zu den Vätern hinabsteigt. Vgl. ORIG. in Jo 32, 32 (396–398) (SC 385, 356.358).

gäbe; die Vorstellung des jenseitigen „Lebens“ impliziert m.E. so etwas wie Zeit. Freilich wird man diese Zeit nicht mehr mit irdischen Uhren messen.)<sup>32</sup>

Die kurze Szene zwischen Jesus und dem reuigen Banditen verdanken wir wahrscheinlich ganz dem Evangelisten, der hier einen Grundzug des Wesens Jesu, seine gewinnende Liebe zu Unliebsamen, eindruckvoll gestaltet hat. Diese Szene wurde darum auch für die christliche Gerichtsparänese von großer Bedeutung; sie gilt als Quelle des Trostes. Dafür nur zwei Beispiele. Im Osterhymnus des Ambrosius „Hic est dies verus Dei“ heißt es:

*Quem non gravi solvat metu  
latronis absolutio,  
qui praemio mutans crucem  
Iesum brevi adquisit fide,  
iustosque praevio gradu  
praevenit in regnum Dei?*

*Wen löste nicht von schwerer Furcht  
die Lossprechung des Banditen,  
der das Kreuz mit dem Siegespreis vertauschend  
Jesus mit kurzem Glauben gewann  
und mit vorausseilendem Schritt noch vor den  
Gerechten in Gottes Reich gelangte?*<sup>33</sup>

Im *Dies irae* tritt der Bandit neben Maria Magdalena:

*Qui Mariam absolvisti  
Et latronem exaudisti,  
Mihi quoque spem dedisti.*<sup>34</sup>

*Der du Maria losgesprochen hast  
und den Banditen erhört,  
hast auch mir Hoffnung gegeben.*

## b) Der reiche Prasser und der arme Lazarus (Lk 16, 19–31)

Das Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16, 19–31) ist die zweite Stelle im Lukasevangelium, die explizit und eindeutig vom Jenseits nach dem Tod redet. Dieses Gleichnis Jesu greift offensichtlich einen nichtbiblischen Stoff auf, den wir auch aus der ägyptischen und hellenistischen Tradition kennen: die Umkehrung des

<sup>32</sup> Übrigens rückt auch das Problem der irdischen Zeit in ein neues Licht, sobald man die Auferstehung Jesu als ein endzeitliches Ereignis im strengen Sinn begreift. Dann ändert der Zeitpfeil sozusagen seine Richtung; die Zeit läuft dann nämlich nicht mehr auf das Ende zu, sondern gleichsam an ihm entlang, wie J. H. NEWMAN es einmal formuliert hat (Waiting for Christ, Parochial and Plain Sermons VI 17. Dt.: Predigten Bd. 6, Stuttgart 1954, 253–274, hier 260).

<sup>33</sup> Text nach J. FONTAINE (Hg.), Ambroise de Milan. Hymnes. Texte établi, traduit et annoté, Paris 1992, 407–441. „Noch vor den Gerechten“: Gemeint sind die Erlösten, die Christus von der „Höllenfahrt“ mitbringt. Vgl. Nikodemusevangelium 9 (25)f bei W. SCHNEEMELCHER (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen Bd. I, Tübingen 1987, 417 f.

<sup>34</sup> Text nach F. RÄDLE, „Dies irae“ 331 (s. Anm. 9), dort Strophe 13.

Schicksals von Armen und Reichen im Jenseits.<sup>35</sup> Jesus hat diesem Stoff freilich seine eigene Prägung gegeben. Doch soll es uns jetzt nicht um den Sinn des Gleichnisses gehen, sondern nur um das hier gezeichnete Bild des Jenseits.

Das Jenseits hat in unserem Gleichnis seine „klassischen“ zwei Abteilungen, kurz: Es besteht aus Himmel und Hölle. Sie liegen, durch einen unüberwindlichen Abgrund getrennt, einander gegenüber.<sup>36</sup> Daß eine Unterhaltung über den Abgrund hinweg möglich ist, hat keine Bedeutung für das gezeichnete Bild; das war eine erzählerische Notwendigkeit. Die Hölle ist der „Hades“, die Unterwelt, die ausdrücklich „Ort der Folter“ genannt wird.<sup>37</sup> Zur Folter trägt offensichtlich auch der Durst bei, den der Reiche in den Feuerflammen leidet, während Lazarus Zugang zu Wasser hat. (Das Wasser ist ein Element der Paradies-Motivik!) Das alles sind in der jüdischen Tradition seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert vertraute Motive.<sup>38</sup> Dabei muß betont werden, daß die Höllenqualen in dieser Tradition selten wirklich ausgemalt wurden. Die Konkretisierung und anschauliche Schilderung der jenseitigen Folterqualen für die Übeltäter ist eine Eigenart der griechisch-römischen Tradition und von dort in die jüdisch-christliche Tradition übernommen

<sup>35</sup> Das ägyptische Märchen von Si-Osire bei E. BRUNNER-TRAUT, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf 1979, 192–214 (bes. 194–196). R. HOCK und R. BAUCKHAM haben daneben auf zwei Schriften Lukians hingewiesen, den Gallus und den Cataplus (dt. bei Ch. M. WIELAND, *Lucian von Samosata. Sämtliche Werke*, Repr. Darmstadt 1971, I 1,105–148; I 2,301–330). Man sollte aber auch die Necyomantia nicht vergessen (ebd. I 2,331–356). Vgl. R. F. HOCK, *Lazarus and Micylus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19–31*; JBL 106 (1987) 448–455; R. BAUCKHAM, *The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels*; NTS 37 (1991) 225–246; jetzt in: DERS., *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (NT. S 93), Leiden 1998, 97–118.

<sup>36</sup> Zu diesem Gegenüber, das sich traditionsgeschichtlich von Jes 66, 23f herleitet, vgl. äthHen 26/27; 4 Esr 7, 36 (s. o.).

<sup>37</sup> Lk 16, 23.28. Zum Motiv der höllischen Folter s. M. REISER, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 2) 267 f. Die Frage, ob man sich hier auch den Ort der Seligkeit in der Unterwelt zu denken hat, ist müßig.

<sup>38</sup> Vgl. M. REISER, *Das Leben nach dem Tod in der Verkündigung Jesu*; EuA 66 (1990) 381–390, hier 386–388; DERS., *Art. Hölle*, in: *Neues Bibel-Lexikon* 2 (1992) 173 f. Der Durst in 4 Esr 8, 59. Vgl. auch PassPerp 7, 4–8. Schon in (äth)Hen. 22 hat die Abteilung der Gerechten eine Wasserquelle. Vgl. M. REISER, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 2) 40.

worden.<sup>39</sup> Martin P. Nilsson hat die Hölle darum geradezu als eine „griechische Erfindung“ bezeichnet.<sup>40</sup>

Während Jesus für die Höllendarstellung also durchaus traditionelle Motive verwendet hat, war das Bild, unter dem er die Seligkeit des Himmels schildert, nämlich Lazarus „im Schoß Abrahams“, zu seiner Zeit ein Novum. Zwar redet auch das zeitgenössische 4. Makkabäerbuch davon, daß die Märtyrer nach ihrem Tod von „Abraham, Isaak und Jakob aufgenommen“ werden (4 Makk 13, 17), aber hier fehlt das charakteristische Schoß-Motiv. Dieses begegnet außer an unserer Stelle erstmals im Testament Abrahams, wo es möglicherweise nicht einmal ursprünglich ist.<sup>41</sup> Auch wenn Jesus vielleicht nicht der Schöpfer dieser Metapher war, muß sie damals ganz neu aufgekommen sein.

Leider geht aus dem Text nicht klar hervor, wie das Bild von Lazarus „im Schoß“ Abrahams konkret vorzustellen ist. Meistens assoziiert man Jesu Wort vom Zu-Tische-Liegen im Reich Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob (Mt 8, 11fpar) und denkt demgemäß an das eschatologische Gastmahl. Dann *liegt* Lazarus „im Schoß Abrahams“, d.h. neben ihm, *zu Tisch* wie der Lieblingsjünger beim letzten Abendmahl „im Schoß Jesu“ zu Tisch liegt (Joh 13, 23). Aber auch der Gedanke an ein *Sitzen* im Schoß Abrahams als Bild der Geborgenheit kann nicht ganz

<sup>39</sup> Vgl. M. HIMMELFARB, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia 1983; R. BAUCKHAM, *Early Jewish Visions of Hell: JThS. NS 41 (1990) 355–385*; jetzt in: DERS., *The Fate of the Dead* (s. Anm. 35) 49–80. Martha Himmelfarb sieht in der – allerdings erst spät bezeugten – Ausmalung der Höllenstrafen eine innerjüdische Entwicklung. Bauckham rechnet auch dort mit griechischem, vielleicht sogar ägyptischem, Einfluß (a. a. O. 376f).

<sup>40</sup> M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* Bd. 2 (HAW V. 2.2), München <sup>2</sup>1961, 558. Reiches Material mit ausführlichen Zitaten bietet H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, München 1993, 11–31 (NT).32–55 (Alter Orient u. griechisch-römische Tradition).56–76 (AT u. Frühjudentum). Leider ist das Material traditionsgeschichtlich und systematisch kaum aufgearbeitet und muß darum auf den unvorbereiteten Leser verwirrend wirken. Außerdem bietet Vorgrimler kaum hermeneutische Hilfen zum Verständnis der vielfältigen Vorstellungen. Dies hängt wohl mit seinem dogmatischen Standpunkt zusammen: Seiner Ansicht nach gibt es nur die innere und äußere Hölle im Diesseits, nicht aber eine entsprechende Wirklichkeit im Jenseits (a. a. O. 367).

<sup>41</sup> TestAbr A 20, 14. Zu dieser Schrift vgl. M. REISER, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 2) 111–117. Zu den rabbinischen Belegen vgl. R. MEYER, *ThWNT* III 825f; P. W. VAN DER HORST, *Ancient Jewish Epitaphs* (s. Anm. 13) 117 Anm. 11. Er zitiert auch ein Beispiel aus dem Targum zu Rut 2, 12, nach dem die gerechten Frauen auf die Gemeinschaft mit Sara, Rebekka, Rachel und Lea hoffen.



ausgeschlossen werden. Jedenfalls aber ist die Verbindung mit dem Jesus-Wort in Mt 8, 11f auch der Grund, warum die Formel vom Schoß Abrahams in der christlichen Tradition bald auf die drei Erzväter erweitert wurde. In dieser Fassung begegnet sie auf altchristlichen Grabschriften.<sup>42</sup> Auch auf russischen Gerichtssikonen kann man die Darstellung der drei Erzväter mit den Seligen im Schoß sehen.<sup>43</sup> Das Rituale Romanum gibt für die Prozession zum Grab als Alternative zu der Antiphon „In paradisum deducant te Angeli“ die Antiphon an: Chorus Angelorum te suscipiat, et cum Lazaro quondam paupere aeternum habeas requiem.<sup>44</sup> („Der Chor der Engel möge dich aufnehmen, und mit Lazarus, dem vormals Armen, mögest du die ewige Ruhe haben.“)

Die Frage, ob das jenseitige Schicksal hier als endgültig gedacht ist oder als „Zwischenzustand“ bis zum Jüngsten Tag, ist nur sinnvoll auf dem Hintergrund einer dogmatischen Konzeption, die mit einer Zwischenzeit rechnet.<sup>45</sup> Auf die Problematik einer solchen Konzeption habe ich bereits hingewiesen. Den Erzähler interessiert weder die Frage noch die Problematik. Wir können sie in diesem Fall getrost auf sich beruhen lassen.

Wichtiger scheint mir ein anderer Hinweis. Bereits die Tatsache, daß es sich hier um ein Gleichnis handelt, deutet darauf hin, daß die Darstellung des Jenseits in diesem Text metaphorischen Charakter hat. Dies gilt überhaupt für jede anschauliche Schilderung von Himmel und Hölle. Metaphorische Rede bedeutet jedoch nicht Rede ohne Referenz oder gar Rede über unwirkliche Dinge.<sup>46</sup> Allerdings kann metaphorische Rede nicht immer und nicht ohne weiteres in nichtmetaphorische Rede übersetzt werden. Um den besprochenen Gegenstand näher zu

<sup>42</sup> Beispiele in: New Documents Illustrating Early Christianity Bd. 3 (G. H. R. HORSLEY Hg.), Macquarie University (North Ryde) 1983, 105–107.

<sup>43</sup> Zur Kunstgeschichte vgl. E. LUCCHESI PALLI, Art. Abraham, in: LCI 1 (1968) 20–35, hier 30 f.

<sup>44</sup> RITUALE ROMANUM, Rom 1969, 23.

<sup>45</sup> Vgl. die Diskussion bei E. REINMUTH, Ps.-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum 33, 1–5 und die Auslegung der Parabel Lk 16:19–31: NT 31 (1989) 16–38, hier 32–36. In der *Visio Baronti* sitzt Abraham zwischen Paradies und Hölle (M. P. CICCARESE, Visioni dell' aldilà [s. Anm. 25] 262 mit Anm. 18 S. 273).

<sup>46</sup> Zum Problem der Referenz und dem Realismus metaphorischer Rede, insbesondere in theologischen Dingen, sei auf das ausgezeichnete Werk von JANET M. SOSKICE hingewiesen: *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985. <sup>1</sup>1992, bes. 118–161. Speziell zur biblischen Metaphorik vgl. G. B. CAIRD, *The Language and Imagery of the Bible*, London 1980. <sup>2</sup>1988, besonders das letzte Kapitel über „The Language of Eschatology“ (243–271). Vor allem sollte man sich vor der gedankenlosen Redensart: „Das ist ja *nur* ein Bild!“ hüten.

erläutern, bleibt oft nur *ein* Mittel: weitere Metaphern. Für den „Ort“ der Seligen im Jenseits haben wir bereits zwei Metaphern kennengelernt: das Reich Gottes (bzw. Jesu) und das Paradies. Beide bezeichnen ursprünglich das Jenseits des Jüngsten Tages. Aber im Laufe der jüdischen Traditionsgeschichte wurden viele Bezeichnungen und Metaphern für dieses Jenseits auch zur Charakterisierung des Jenseits nach dem Tod benutzt. (Dieser Befund zeigt, daß man beide irgendwie zusammendachte, wobei man das Problem der linearen Zeit einfach außer acht ließ.)<sup>47</sup> Zum wichtigsten Metaphernspender wurde dabei die Offenbarung des Johannes. Ihre Metaphorik und die Geschichte ihrer Rezeption können hier nicht verfolgt werden.

## 2. Paulus

In unseren bisherigen Betrachtungen über die Eschatologie des Neuen Testaments haben wir ein zentrales Moment ausgespart, obwohl es in der Verheißung an den reumütigen Banditen schon vorkam: ihre christologische Ausrichtung. „Noch heute wirst du *mit mir* im Paradies sein“, verspricht Jesus (Lk 23, 43). Diesen Aspekt betont Ambrosius in seinem Kommentar: *Vita est enim esse cum Christo, quia ubi Christus ibi regnum.* („Das Leben besteht im Sein mit Christus, denn wo Christus ist, da ist das Reich.“)<sup>48</sup> Auf dieses Mit-Christus-sein kommt Paulus alles an, im gegenwärtigen wie im künftigen Leben. Dabei spielt es für ihn letztlich keine Rolle, ob dieses Leben auf den Tod oder auf den Jüngsten Tag folgt, wenn es nur eine Lebensgemeinschaft mit Christus ist. Das soll nun an den beiden einzigen Texten gezeigt werden, in denen Paulus auf das Sterben und das Jenseits danach eingeht: Phil 1, 23 und 2 Kor 4, 7–5, 10.

### a) „Scheiden und bei Christus sein“ (Phil 1, 23)

„Christus, der ist mein Leben, Sterben ist mein Gewinn ...“.<sup>49</sup> Das bekannte Begräbnislied beginnt mit einem Zitat aus dem 1. Kapitel des Philipperbriefs (Phil 1, 21) und ist offensichtlich von ihm inspiriert. In

<sup>47</sup> Dasselbe ist vielfach noch im Mittelalter der Fall: A. M. HAAS, *Todesbilder im Mittelalter*. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur, Darmstadt 1989, 90–95; A. GURJEWITSCH, *Individuum* (s. Anm. 8) 137–140.

<sup>48</sup> AMBROSIIUS, in Luc X 121 (CSEL 32, 500). Vgl. C. A. LAPIDE, *Commentaria in Scripturam Sacram* zur Stelle: *ubi enim est Christus, ibi est paradisi; ubi est visio Dei et beatitudo, ibi est coelum.* „Wo nämlich Christus ist, dort ist das Paradies; wo die Schau Gottes und die Seligkeit ist, dort ist der Himmel.“

<sup>49</sup> GOTTESLOB, *Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, Mainz <sup>11</sup>1990, Nr. 662.

diesem Brief, den Paulus aus dem Gefängnis schreibt, erklärt er seinen Adressaten, er habe gute Lust „zu scheiden und bei Christus zu sein“, denn das sei weit besser als weiterzuleben „im Fleisch“; letzteres sei freilich „nötiger“ um ihretwillen (Phil 1, 23f). Die kurze, beiläufige Bemerkung vom „Scheiden und bei Christus sein“ ist höchst auffällig und überraschend. Daß heutige Leser dies nicht mehr empfinden, liegt nur an dem eingangs aufgezeigten Wandel im eschatologischen Bewußtsein. Paulus denkt gewöhnlich in den Kategorien einer geschichtlichen Eschatologie, die auf eine definitive Wende im Weltlauf ausblickt. Diese Wende erwartet er in naher Zukunft; als ihr entscheidendes Ereignis betrachtet er die mit der Auferstehung der Verstorbenen verbundene Parusie Christi zum Gericht.

Diese Ereignisse schildert er wenigstens ansatzweise in 1 Thess 4, 15–17. Er verwendet dabei traditionelle Motive: Beim Ruf des Erzengels – gemeint ist wohl Michael – und unter Fanfarenklang<sup>50</sup> steigt Christus vom Himmel herab; die verstorbenen Gläubigen stehen auf und kommen ihm zusammen mit den lebenden auf Wolken entgegen, offensichtlich mit dem Ziel, ihn abzuholen und feierlich zur Erde zu geleiten.<sup>51</sup> Aber Paulus bricht seine Schilderung plötzlich ab; ihm kommt es nicht auf die Art und Weise des Geschehens an und wie dieses sprachlich gestaltet werden kann, sondern nur auf das Resultat, das er in die schlichten Worte faßt: „Und so werden wir für immer beim Herrn sein“ (1 Thess 4, 17).

Was die Gläubigen nach dieser Darstellung mit den Ereignissen bei der Parusie erreichen werden, das hofft Paulus nach der Philipperstelle unmittelbar mit seinem Tod zu erreichen: das endgültige, ewige Zusammensein mit Christus.<sup>52</sup> Im Denken des Paulus fallen also das Jenseits

<sup>50</sup> Das Instrument, das herkömmlich mit „Trompete“ oder „Posaune“ wiedergegeben wird, hat F. STIER in seiner Übersetzung des Neuen Testaments (München 1989) durchweg mit „Fanfare“ übersetzt – m.E. zu Recht. Klang und Funktion der Fanfare entsprechen nach meinem Dafürhalten dem Befund der *σαλπιγξ*-Stellen im Neuen Testament besser als „Trompete“ und „Posaune“. Vgl. J. H. JONES, Art. Musical Instruments, in: The Anchor Bible Dictionary IV 934–939, hier 938 f.

<sup>51</sup> Zu dieser Schilderung, ihrer Motivik und Hintergrundmetaphorik (der als „Parusie“ bezeichnete amtliche Besuch eines Herrschers) vgl. M. REISER, Art. Parusie, in: HWP 7 (1989) 160 f.

<sup>52</sup> Die Hoffnung des Paulus wird nach U. B. MÜLLER nur im Zusammenhang mit der Märtyrerthematik verständlich: Märtyrer haben ein Sondergeschick und werden direkt mit dem Tod zu Gott versetzt (Der Brief des Paulus an die Philipper [ThHK 11/I], Leipzig 1993, 64–69). Dagegen spricht die genaue Parallele in 2 Kor 5, 8. Diese Stelle bezieht Müller allerdings auf die Parusie (ebd. 62f).

des Jüngsten Tages und das Jenseits des Todes irgendwie zusammen, ohne Rücksicht auf das Problem einer Zwischenzeit.<sup>53</sup>

Wenn wir sagen, daß Paulus das Jenseits vor allem unter dem Gesichtspunkt des Zusammenseins mit Christus sieht, dürfen wir freilich nicht vergessen, daß dasselbe auch für das Diesseits gilt. Schlecht-hin alles ist in seinen Augen „Verlust“ im Vergleich zur Erkenntnis Christi; er hält alles „für Dreck“, wenn er dafür nur Christus „gewinnen“ und „in ihm sein“ kann.<sup>54</sup> „In ihm sein“ ist seit Damaskus sein ganzer Lebensinhalt. Er hat daraus eine Formel gemacht: „in Christus“. Diese Formel begegnet in seinen Briefen über 160 mal. Christen sind und tun alles „in Christus“ bzw. „im Herrn“. Sie sind „lebendig“ und „geheiligt in Christus“ (Röm 6, 11; 1 Kor 1, 2), gelegentlich aber auch „Unmündige in Christus“ (1 Kor 3, 1); sie grüßen und heiraten „im Herrn“ (Röm 16, 13; 1 Kor 7, 39). Die verstorbenen Gläubigen nennt Paulus „Entschlafene“ oder „Tote in Christus“ (1 Kor 15, 18; 1 Thess 4, 16). Dementsprechend ist das, worauf sie hoffen, „ewiges Leben in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm 6, 23).

*Solange dieses Leben währt,  
sei er stets unser Heil,  
und wenn wir scheiden von der Erd,  
verbleib er unser Teil.*<sup>55</sup>

Aber ist dann überhaupt noch ein Unterschied zwischen dem gegenwärtigen Sein in Christus und dem jenseitigen Leben mit ihm?<sup>56</sup> Und welcher?

<sup>53</sup> Paulus steht damit nicht allein; dasselbe gilt für die Verfasser des Buchs der Weisheit und des Henochbriefs (äthHen. 91–104). Vgl. M. REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 2) 28–31.47–52. Daher ist die immer wieder geäußerte These einer Entwicklung im Denken des Paulus – weg von der geschichtlichen und hin zur individuellen Jenseitseschatologie – völlig unwahrscheinlich. Er hätte damit auch eine Entwicklung vorweggenommen, für die das übrige christliche Denken gute 1500 Jahre benötigte! Vgl. J. GNILKA, Der Philipperbrief (HThK X/3), Freiburg i.B. 41987 (1968) 81–93; CH. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989, 101–106; B. F. MEYER, Did Pauls View of the Resurrection of the Dead Undergo Development?, in: DERS., Critical Realism and the New Testament, Allison Park (Penn.) 1989, 99–128.

<sup>54</sup> Phil 3, 8f. Dazu M. REISER, Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum: TThZ 101 (1992) 81–100, hier 92–98.

<sup>55</sup> R. GERHARD, Nun danket all. Gotteslob Nr. 267, 5. Strophe.

b) „Irdene Gefäße“ und die Heimat beim Herrn (2 Kor 4, 7–5, 10)

In diesem Abschnitt seines Briefes geht es Paulus zwar in erster Linie um den Dienst der Apostel, aber doch so, daß darin für jeden Christen Typisches zur Sprache kommt. „Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen“, stellt er zu Beginn fest. Mit „diesem Schatz“ meint Paulus das Evangelium, das ihm „die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht“, d.h. in der Person Christi vermittelt hat (2 Kor 4, 6). Schätze, normalerweise Münzhorte, wurden im Altertum gern in Tongefäßen verwahrt oder vergraben. Auch der Schatz des Evangeliums ist zerbrechlichen Tongefäßen, nämlich dem sterblichen Leib der Verkündiger anvertraut.<sup>57</sup> Ihr Dienst stößt auf Widerstand und führt zu Leiden, so daß sie ständig dem Tod ausgeliefert sind um Jesu willen, aber nur, damit sich auch Jesu Leben in ihnen wirksam erweise. Das gegenwärtige Sein in Christus bringt also zunächst eine Verbundenheit in der Passion mit sich (vgl. Phil 3, 10!); diese Passion aber erwirbt dem Apostel die Güter der unsichtbaren Welt, in der die bleibenden Herrlichkeiten zu finden sind (2 Kor 4, 8–18).

Ab Kapitel 5 faßt Paulus dann den konkreten Augenblick des Todes ins Auge.<sup>58</sup> Das „Wir“ schließt jetzt alle Christen ein. Dabei redet Paulus vom Tod in verschiedenen Metaphern wie dem Abbruch eines Hauses und dem Entkleidetwerden; er betont, daß Gott uns danach ein anderes Haus und ein anderes Kleid bereithält. Sie sind uns garantiert durch den „Vorschuß“, den wir im Heiligen Geist besitzen (2 Kor 5, 1–5).

Dann wechselt er noch einmal die Metaphorik und erklärt: „Wir sind also allzeit guten Muts und wissen, daß wir, in der Heimat im Leib, fern sind der Heimat beim Herrn; wandeln wir doch aufgrund des Glaubens und nicht des Augenfälligen“ (2 Kor 5, 6f). So stark empfindet Paulus den Abstand des künftigen Seins mit Christus vom gegenwärtigen, daß er diese Existenz zunächst übertreibend als ein Leben

<sup>56</sup> Vgl. 1 Thess 5, 10; Röm 6, 8; 2 Kor 13, 4. J. GNILKA, Phil (s. Anm. 53) 76–81; P. HOFFMANN, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA. NF 2), Münster 1966, 301–315.

<sup>57</sup> Vgl. SENECA, dial VI 11, 2f: „Was ist der Mensch? Ein Gefäß, das bei der geringsten Erschütterung, dem geringsten Stoß in Scherben gehen kann“.

<sup>58</sup> Allerdings nicht um ihn zum Gegenstand der Betrachtung zu machen, wie P. HOFFMANN zu Recht betont. „Paulus gebraucht diesen Gedanken an den Tod als Hintergrund für seine Heilsaussage“ (Die Toten in Christus [s. Anm. 56] 270). Vgl. N. WALTER, Hellenistische Eschatologie bei Paulus? Zu 2 Kor 5, 1–10: ThQ 176 (1996) 53–64.



fern der eigentlichen Heimat bezeichnet.<sup>59</sup> Denn sie entbehrt noch des Augenfälligen, jedenfalls im Bezug auf die Herrlichkeit.<sup>60</sup> Die gegenwärtige Gemeinschaft mit Christus ist eine stets gefährdete und von unserer Seite her unvollkommene Gemeinschaft mit ihm; sie besteht vor allem im Leiden. Darum bekennt Paulus ähnlich wie an der Philipperbriefstelle, von der wir ausgegangen sind, er würde lieber „ausziehen aus der Heimat im Leib“, um „hineinzukommen in die Heimat beim Herrn“. Dann relativiert er den Unterschied aber doch mit der Bemerkung: „Darum suchen wir auch unsere Ehre darin – sei es in der Heimat oder fern der Heimat – seinen Beifall zu finden“ (2 Kor 5, 8f).

Diese Aussage wiederum begründet Paulus mit einem Hinweis auf das Gericht Christi, der den ganzen Abschnitt beschließt: „Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit jeder davonträgt gemäß dem, was er im Leibe getan hat, sei es Gutes oder Schlechtes“ (2 Kor 5, 10). Dieser Schluß ist merkwürdig. Denn unmittelbar vorher ging es ja um den Tod des einzelnen Gläubigen, der als Eingehen in die endgültige Heimat beim Herrn begriffen wird; mit dem Motiv vom Richterstuhl Christi auf dem öffentlichen βῆμα, dem Podium, ist aber das allgemeine jüngste Gericht ins Auge gefaßt. Ein anderes kennt die christliche Tradition vor dem 4. Jahrhundert auch gar nicht. Paulus hat also unversehens die eschatologische Konzeption gewechselt, wahrscheinlich ohne das dabei entstehende Problem der Zwischenzeit auch nur zu bemerken.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Nach J. MURPHY-O'CONNOR greift Paulus mit dem Satz: „In der Heimat im Leib sind wir fern der Heimat beim Herrn“ einen Slogan der korinthischen Pneumatiker auf („Being at home in the Body we are in Exile from the Lord“ [2 Kor 5 : 6b]: RB 93 [1986] 214–221). Naheliegender ist P. HOFFMANN'S Hinweis auf die allgemein urchristliche Vorstellung von der Fremdheit des Christen in der Welt (Die Toten in Christus [s. Anm. 56] 282f). Die existentielle Deutung F. VOUGAS ist für unsere Fragestellung wenig hilfreich (A. GOUNELLE / F. VOUGA, *Après la mort qu'y-a-t'il? Les discours chrétiens sur l'au-delà*, Paris 1990, 147–155).

<sup>60</sup> V. P. FURNISH versteht εἶδος in V. 7 im Sinn von „äußerer Schein“ und sieht in der Parenthese eine ähnliche Spitze wie in 2 Kor 4, 18: „Denn wir richten unser Leben nach dem Glauben aus und nicht nach dem äußeren Schein!“ (II Corinthians [AncB], New York 1984, 302). Mir scheint jedoch die herkömmliche Auffassung besser in den Gedankengang zu passen, auch wenn τὸ εἶδος natürlich das Gesehene oder Erblickte meint und nicht den Akt des Sehens oder Schauens.

<sup>61</sup> Vgl. M. REISER, „Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhl Christi“ (2 Kor 5, 10). Bilder des Gerichts bei Paulus: EuA 75 (1999) 456–468, hier 460–462. Obwohl ich also in 2 Kor 5, 1–9 eine größere Nähe zu Phil 1, 23 sehe als P. HOFFMANN, stimme ich ihm doch ganz darin zu, daß es Paulus nicht

Wir können das Problem nicht dadurch lösen, daß wir eine der beiden Konzeptionen aufgeben und wegdiskutieren. Beide haben ihre Berechtigung, die eine, die vom individuellen Tod ausgeht, und die andere, die geschichtlich ausgerichtet ist und die soziale Verflechtung und Verantwortung des einzelnen unterstreicht. Die bei Paulus fehlende gedankliche Verbindung zwischen beiden können wir, anknüpfend an unsere bisherigen Überlegungen, vielleicht so formulieren: Mit dem Tod tritt der einzelne Mensch ins Eschaton ein und gelangt dabei unmittelbar an jenen Punkt des Weltgeschehens, den die Gesamtgeschichte erst nach Verlauf einer gewissen Zeit erreicht. Dort wird er wieder vor den treten, der ihm schon immer Maß und Inbegriff des Lebens war oder wenigstens sein sollte: Christus. Die Begegnung mit ihm wird Gericht und Erfüllung des Lebens sein.

### 3. Schluß

Was erfahren wir nun aus dem Neuen Testament über das Jenseits? Über das Jenseits des Todes ist es nicht viel. Wir finden kaum mehr als vier Texte, die überhaupt explizit darüber sprechen. Und diese liefern unserer Einbildungskraft nur eine spärliche Anzahl Metaphern: Das Jenseits erscheint bei Lukas als Paradies, das auch als (himmlisches) Reich Christi bezeichnet wird; seine Seligkeit wird versinnbildlicht durch das Glück im Schoß Abrahams. Für die Unseligkeit derer, die dieses Glück verfehlen, steht vor allem die Metapher der Qual im höllischen Feuer. Paulus verzichtet ganz auf anschauliche Bilder; für ihn konzentriert sich das Glück im Jenseits auf die unbeeinträchtigte Gemeinschaft mit Christus, die zwar auch im Diesseits schon besteht, hier aber weithin als Leidensgemeinschaft.

Dieser Befund mag für viele überraschend sein, die aus mittelalterlichen Texten und Darstellungen mit dem christlichen Interesse an einer anschaulichen Ausmalung des Jenseits, der höllischen Qualen und der himmlischen Freuden, vertraut sind. Dieses Interesse und die entsprechenden Inhalte hat das Christentum am Neuen Testament vorbei aus der frühjüdischen Apokalyptik geerbt.<sup>62</sup> Die Bitte des Reichen im

um einen „Zwischenzustand“ geht (Die Toten in Christus [s. Anm. 56] 253–285). Auch Hebr 9, 27: „Und wie es den Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt“ ... hat nicht das Besondere Gericht im Auge, sondern das jüngste Gericht, wie der folgende Vers zeigt. Wieder wird die Zwischenzeit einfach „übersprungen“ bzw. außer acht gelassen.

<sup>62</sup> Das hat R. BAUCKHAM in seinen Studien eindrucksvoll gezeigt (The Fate of the Dead, s. Anm. 35).

Gleichnis, Lazarus zu den Lebenden zu schicken, um ihnen das Geschick der Verstorbenen zu offenbaren, wird mit gutem Grund abgelehnt: „Sie haben Mose und die Propheten!“ (Lk 16, 27–31) Die hier zum Ausdruck gebrachte Zurückhaltung hat sich auch im Christentum nicht immer und überall durchsetzen können.

Das Jenseits, an das wir heute bei diesem Wort zunächst denken, hat die Autoren des Neuen Testaments also wenig beschäftigt. Ihnen ist das andere Jenseits, das Jenseits des Jüngsten Tages, viel wichtiger. Denn dieses ist letztlich die Zukunft unserer Welt. Diese Zukunft wird eingeleitet durch ein großes Gericht, das trotz seiner Allgemeinheit als ganz persönliches Gericht verstanden werden kann, wie gerade paulinische Aussagen darüber beweisen.<sup>63</sup> Der Befund bei Paulus hat uns aber auch deutlich gemacht, wie wenig sich die beiden Konzeptionen des Jenseits trennen lassen. Man muß sie wohl als zwei Aspekte derselben Wirklichkeit begreifen.

Heute erweist sich das landläufige eschatologische Denken, soweit es überhaupt vorhanden ist, als einseitig fixiert auf das individuelle Schicksal jenseits des Todes. Diese Fixierung hat einen stark verengten sozialen Horizont im eschatologischen Bewußtsein mit sich gebracht. Selbst gläubige Christen denken bei der Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod, das sie fälschlich mit der „Auferstehung von den Toten“ gleichsetzen, außer an sich selbst nur noch an die nächsten Angehörigen und Freunde, die sie im Jenseits gerne wiedersehen möchten. Die geschichtliche Dimension fällt dabei ebenso aus wie die ekklesiologische (die Gemeinschaft der Heiligen!). Vielleicht hilft uns der neutestamentliche Befund dabei, solche Defizite zu überwinden.

---

<sup>63</sup> So z. B. Röm 2, 16; 14, 7–12; 1 Kor 3, 10–15; 4, 5; 2 Kor 5, 10; Gal 6, 7f.

## Toleranz als Menschen-Tugend

Zu einem Grundelement eines Menschenrechtsethos

Menschenrechten korrespondieren Menschen-Tugenden, also für den Sektor der Menschenrechte relevante Grundhaltungen. Denn die Menschenrechte sind nicht ausschließlich ein Rechtsinstitut, sie haben auch eine Kehrseite, und zwar die moralische Verantwortung für ihre Realisierung. Wie das Recht im allgemeinen, so bedarf das Rechtsinstitut der Menschenrechte im besonderen eines zugrunde liegenden Ethos, einer Verwurzelung in handlungswirksamen moralischen Grundeinstellungen. So dringend und unerläßlich deren positiv-rechtliche Garantie ist, ohne ein fundierendes Ethos kann ihnen nicht dauerhaft und wirksam Geltung verschafft werden. Das von den Menschenrechten Geforderte läßt sich nicht ausschließlich mit den (Sanktions-)Mitteln des Rechts durchsetzen; rechtliche Regelungen und politische Ordnungen „funktionieren“ nicht eo ipso qua Institutionen, sondern sind auch auf ein zuhandenes Ethos angewiesen. Rechtliche Kodifizierungen laufen ins Leere, wenn sie nicht im moralischen Bewußtsein sowie in der freiwilligen Selbstverpflichtung zumindest der überwiegenden Mehrheit der beteiligten Personen, Gesellschaft und Politik nach menschenrechtlichen Grundsätzen gestalten zu wollen, einen entsprechenden Widerhall finden. Wenn es mithin neben den institutionellen Regelungen eine Kultur, ein Ethos der Menschenrechte auszubilden und zu fördern gilt, so impliziert dies für die Individuen unter anderem, daß sie durch eine ständig eingeübte Praxis Grundhaltungen, grundsätzliche Dispositionen der kognitiven und emotionalen Fähigkeiten zu entwickeln haben, die zur Verwirklichung der Menschenrechte qualifizieren, daß m. a. W. ihre Gesamtpersönlichkeit vom Ethos der Menschenrechte durchformt zu sein hat.

Die Notwendigkeit einer Habitualisierung menschenrechtlich relevanter Einstellungen einmal vorausgesetzt, welches sind nun solche zum Aufbau eines Menschenrechtsethos notwendigen Menschen-Tugenden? Das sei hier paradigmatisch ein wenig zu demonstrieren versucht, und zwar an dem einen Beispiel der Toleranz, einem Exempel, das zweifelsohne ebenso signifikant wie unentbehrlich für den in Rede stehenden Bereich ist. Näherhin sei aufzuzeigen versucht, was Bausteine der Toleranz als einer Mensch-Tugend sind.<sup>1</sup>

## 1. Merkmale der Tugend der Toleranz

Tugenden, die eine Person sich in freier Entscheidung und in kontinuierlichen Anstrengungen zu Eigen macht, so daß ihr dann aufgrund der Freiheit der Entschiedenheit ein dauerhaftes moralisches Können zur Verfügung steht und sie einen moralischen Charakter besitzt, differenzieren sich inhaltlich nach Lebensbereichen bzw. typischen Handlungssituationen aus. Wird die Tugend der Toleranz allgemein betrachtet, so gehört sie von ihrem Genus her zu den Grundhaltungen, die auf den anderen, nicht auf das Subjekt selbst bezogen sind, so ist sie eine Tugend *ad alterum*. Der Tolerante respektiert Rechte anderer. Er verhält sich – so besagt es die *differentia specifica* – zu Überzeugungen anderer sowie zu den daraus resultierenden Handlungsweisen. Hauptgegenstände seiner Grundhaltung sind sein Umgang mit den Überzeugungen anderer insbesondere in religiösen, weltanschaulichen, moralischen oder politischen Fragen; es ist insofern von den Inhalten her üblich, religiöse bzw. weltanschauliche, moralische und politische Toleranz zu unterscheiden.

Näherhin respektiert er Überzeugungen und Handlungsweisen anderer, die er selbst für falsch hält. Wo Menschen übereinstimmen, dort ist Toleranz überflüssig. Haben sie zu einem bestimmten Punkt die gleiche Überzeugung, so macht es schlichtweg keinen Sinn zu behaupten, daß der eine den anderen toleriere. Ein Theist z. B. hat nicht einen anderen Theisten, sondern einen Atheisten zu tolerieren; ein Angehöriger des Militärs nicht einen anderen Soldaten, sondern einen Wehrdienstverweigerer. Erforderlich ist Toleranz allein im Falle von Divergenzen, wenn es notwendig ist, daß der eine die Überzeugung des anderen, die von der eigenen, für richtig gehaltenen Auffassung abweicht, gelten läßt. Das Gesagte impliziert, daß von ihr nur die Rede sein kann, wenn die jeweilige Person mit ihrer Auffassung einen Wahrheitsanspruch verbindet, wenn es für sie einen Gegensatz zwischen dem (theoretisch und praktisch) Wahren und Falschen, plausible Argumente für die eigene Überzeugung sowie plausible Gegenargumente gegen die kontradiktorische Ansicht des anderen gibt. Wird nicht ernsthaft eine Wahrheitsbehauptung erhoben oder zumindest an der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis festgehalten, dann bedarf es nicht der Toleranz, dann zeigt sich schlichtweg Indifferenz.

<sup>1</sup> Zur Kategorie der Menschen-Tugenden vgl. D. WITSCHEN, „Menschen-Tugenden“ – Eine übersehene Dimension des Menschenrechtsethos?, in: TThZ 108 (1999), 139–153. Zur komplementären Dimension der Menschenpflichten vgl. DERS., Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation, in: ThG 42 (1999), 191–202.



Gegenstandslos ist Toleranz allerdings ebenfalls, wo klare Gewißheit besteht. Solche Gewißheit kann es nicht nur im Zusammenhang bestimmter logischer oder empirisch nachweisbarer Aussagen geben, sondern durchaus auch in den Feldern, in denen für gewöhnlich Toleranz zu üben ist, sei es im Bereich der Religion, der Weltanschauung, der Moral oder der Politik. So dürften, um ein Beispiel zu nennen, keinerlei Zweifel darüber bestehen, daß Verhaltensweisen wie die Tötung eines Menschen z. B. aus Fremdenhaß, wie Folter oder Vergewaltigung moralisch kategorisch verboten sind. Denen gegenüber, die so handeln, Toleranz zu fordern, wäre völlig abwegig. Gefordert ist diese Grundhaltung – so ist mithin zu präzisieren – im Falle von Meinungsverschiedenheiten, bei denen die Richtigkeit oder Falschheit einer Anschauung – gemessen an den Wahrheitskriterien logischer oder empirischer Aussagen – nicht strikt beweisbar ist, bei denen es keine mit den genannten Fällen vergleichbare Gewißheit gibt, da je andere Verifikationsbedingungen vorliegen, wo es in Anbetracht der Inhalte nicht verwundert, daß eine Meinungsvielfalt vorherrscht. Diese Pluralität dürfte – grob gesprochen – in weltanschaulichen Fragen stärker ausgeprägt sein als in moralischen.

Der tolerante Mensch respektiert die in den erwähnten Lebensbereichen frei gebildeten Überzeugungen der anderen, ohne dabei seinen eigenen, von diesen abweichenden Standpunkt aufzugeben. Er weiß zu unterscheiden zwischen der subjektiven Aufrichtigkeit der anderen bezüglich ihrer Überzeugungen und deren sachlichem Gehalt; erstere achtet er, die Auffassungen hinsichtlich des zweiten muss er nicht teilen. Ihm leuchtet ein, daß die anderen nach ihren eigenen Einsichten zu handeln und für ihre eigenen Überzeugungen einzutreten haben. Sofern diese für ihn nicht nachvollziehbar sind, hat er bei seiner eigenen Auffassung zu bleiben. Der moralisch adäquate Umgang mit dieser Differenz ist Sache der Toleranz.

Bezieht sich diese Grundhaltung nun allein auf differierende Überzeugungen anderer oder nicht auch auf weitere Formen einer Andersartigkeit? Kann nicht gegen die bisherigen Merkmalsbestimmungen eingewandt werden, daß sie zu eng seien, weil sie eben Letzteres außer acht ließen? Dieser Einwand wäre berechtigt, folgte man einem durchaus üblichen Sprachgebrauch. So ist es etwa geläufig, Toleranz gegenüber Menschen mit einer anderen Hautfarbe oder gegenüber Mitgliedern einer ethnischen Minorität zu fordern. Unter ethischer Rücksicht stellt sich jedoch die systematische Frage, ob es nicht angemessener ist, eigens zwischen Intoleranz und Diskriminierung zu unterscheiden. Im ersten Fall werden Menschen wegen einer Überzeugung, die sie sich frei zu eigen gemacht haben und die in kulturellen Praktiken ihre Ausfor-

mung gefunden haben kann, benachteiligt; im zweiten Fall werden Menschen wegen eines physischen oder sozialen Merkmals, das sie nicht verändern können, benachteiligt. Im ersten Fall befindet man sich auf der Ebene eines Diskurses über Wahrheitsfragen und des Umgangs mit diesbezüglichen Differenzen, im zweiten Fall auf der Ebene des Umgangs mit Menschen, die nicht-veränderbare Eigenschaften haben, die jedoch als Ursachen für eine Ungleichbehandlung fungieren. Im folgenden sei von der Berechtigung dieser Distinktion ausgegangen. Weiterhin sei klargestellt, daß die Tugend der Toleranz ihren Bezugspunkt in der Tat in den frei ausgebildeten Überzeugungen anderer und den sich daraus ergebenden Handlungsweisen hat, nicht etwa in jeder Form von Freiheit. So sprechen wir nicht davon, daß jemand tolerant behandelt wird, der bestimmte Handlungsfreiheiten, die nicht in freien Überzeugungen gründen, genießt, wenn er z. B. in seiner Bewegungsfreiheit, seiner Freizügigkeit nicht gehindert wird.

Sozial betrachtet ist die Anwendungsbedingung für Toleranz eine pluralistische Gesellschaft. Diese ist nicht in sich homogen, sondern unterliegt in verschiedensten Hinsichten einem Differenzierungsprozeß. Sie ist eine offene Gesellschaft von zahlreichen Gruppen mit eigenen Überzeugungen und Verhaltensweisen. Die Menschen und Gruppen in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit streben nach einer freien Entfaltung. Als nicht rein instinktiv festgelegte Wesen sind die Menschen ja nicht determiniert, nach bestimmten Mustern sich zu verhalten, sondern sie haben selbst Überzeugungen und Handlungsweisen zu entwickeln. Erfahrungsgemäß ergibt sich ein Pluralismus in religiös-weltanschaulichen, in moralischen sowie in politisch-gesellschaftlichen Fragen. Diesem Pluralismus ist die Toleranz zugeordnet.

In einem spezifisch politischen Kontext kann die Toleranz als eine demokratische Tugend betrachtet werden. Für eine demokratische Verfassung eines Staates sind die Wahrnehmungsmöglichkeiten bestimmter politischer Freiheiten konstitutiv. Diese finden ihren Ausdruck darin, daß Menschen in Gruppen sich z. B. frei versammeln und vereinigen, frei eine politische Partei bilden, sich Oppositionsbewegungen anschließen bzw. sie aufbauen können, daß ihnen mit einem Wort eine Partizipation am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozeß ermöglicht wird. Damit dieser Prozeß in einem fairen Wettstreit der unterschiedlichen Auffassungen vonstatten gehen kann, ist außer den institutionellen Regelungen seitens der beteiligten Individuen und Gruppen die Einstellung der Toleranz notwendig. In besonderer Weise gilt dies, nachdem eine erforderliche Entscheidung nach dem Mehrheitsprinzip getroffen worden ist, wenn nämlich die Mitglieder der Minorität die Entscheidung der Majorität zu respektieren haben, und mag diese den

eigenen Überzeugungen noch so sehr widersprechen. Der tolerante Bürger hat die Diskrepanz zwischen eigener Auffassung und Mehrheitsentschluß auszuhalten, ohne sich resignativ zurückzuziehen; er hat vielmehr weiterhin bereit zu sein, für seine Anschauungen argumentativ einzutreten.

## 2. Toleranz als Menschen-Tugend

Als Mensch-Tugend, als für den Sektor der Menschenrechte relevante Grundhaltung hat die Toleranz ihren Referenzpunkt, wie sich aus den bisherigen allgemeinen Bestimmungen leicht erschließen läßt, in der Klasse von Menschenrechten, die bestimmte individuelle Freiheitsrechte zum Gegenstand haben. So wird durch die Glaubens- und Religionsfreiheit der Freiheitsraum von Individuen in religiös-weltanschaulichen Fragen geschützt, durch die Gewissensfreiheit der in moralischen Fragen sowie durch die Gedanken- und Meinungsfreiheit etwa der in politisch-gesellschaftlichen Fragen. In diesen Menschenrechten hat die Idee der Toleranz ihre rechtliche Umformung erfahren. Wenn das Wort „Toleranz“ auch weder in Menschenrechtsdeklarationen noch in Verfassungen, also z. B. weder in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahre 1948 noch im Grundgesetz der BRD, sich findet, so ist doch die damit gemeinte Idee ein ungeschriebener Grundsatz in diesen, ein Menschenrechts- und Verfassungsprinzip. Der Staat als jeweiliger primärer Adressat der Menschenrechte hält in den genannten Bereichen die Wahrheitsfrage in suspenso und ist in diesen zur Neutralität verpflichtet. Er hat nicht die Durchsetzung bestimmter Überzeugungen, einer „Wahrheitsordnung“ zu gewährleisten, sondern durch institutionelle Regelungen eine Freiheitsordnung. Bei den in Rede stehenden Rechten unterläßt der Staat Eingriffe in die Freiheitssphäre von Individuen und anerkennt er deren Autonomie.

Die jeweiligen Freiräume, die durch die strukturellen Rahmenbedingungen des Rechts zu sichern sind, sind von den Individuen bzw. den Gruppen, denen sie sich anschließen und zugehören, auszugestalten und mit Sinn zu erfüllen. Und es obliegt ihnen moralisch, diese Freiheiten den anderen in gleicher Weise zuzugestehen. Diese den rechtlich garantierten Freiheiten korrelierende moralische Verantwortung zu übernehmen, ist spezifische Angelegenheit der Toleranz. Kommt diese Grundhaltung, die aus freien Stücken und durch ständige Praxis ein integraler Bestandteil der Gesamtpersönlichkeit eines Menschen zu sein hat, explizit als Menschen-Tugend in den Blick, so beinhaltet dies im Hinblick auf die Berechtigten, daß Toleranz gegenüber jedem Menschen zu üben ist, daß m. a. W. kein Angehöriger einer bestimmten Gruppe grundsätz-

lich ausgenommen werden darf. Wenn z. B. Locke als ein bahnbrechender Vertreter der Toleranzidee die Atheisten von der Toleranz ausgenommen wissen wollte, weil nach seiner Meinung für die Leugner der Existenz Gottes „Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, ... keine Geltung“ haben<sup>2</sup>, so hat er in diesem Punkt noch nicht die Stufe einer Menschen-Tugend erreicht. Gleiches gilt für den, der es an der Achtung für andere Lebensformen, wie sie aus unterschiedlichen Kulturen und Traditionen erwachsen sind, fehlen läßt, der alle andersartigen rundweg als minderwertig beurteilt; denn er erkennt, daß die Menschenrechte ein interkulturelles und internationales Ethos bilden. Zum zweiten sind mit dem Gedanken einer Menschen-Tugend der Toleranz inhaltliche Standards verbunden. Einem derartigen Standard genügt z. B. der nicht, für den das Recht auf Religionsfreiheit nicht das Recht einschließt, eine Glaubensgemeinschaft auch wieder verlassen zu können, für den nicht Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als *Maxime* gilt, in dem es u. a. heißt, dass das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit die Freiheit umfaßt, „seine Religion oder Überzeugung zu wechseln“<sup>3</sup>. Zum dritten kann die Toleranz als Menschen-Tugend von der Art ihres Anspruchs her nicht als Einstellung eines bloßen Duldens seitens Überlegener, als von deren Wohlwollen abhängig verstanden werden. Statt dessen ist sie als auf einer Gerechtigkeitsforderung gründend zu begreifen. Denn es gilt ein Recht zu achten, das Recht jedes Menschen auf Bildung von auf eigenen Einsichten gründenden Überzeugungen und auf darauf beruhenden Lebensformen. Die Ansprüche der Berechtigten auf entsprechende Freiheiten sind als Menschenrechte rechtlich gesichert und als solche einforderbar. Was also Rechtspflicht ist, das leistet die Person, die sich die Grundhaltung der Toleranz zu eigen macht, aus moralischen Motiven freiwillig und konstant. Toleranz ist die Einstellung, im Umgang mit Mitmenschen, die andere Überzeugungen und Lebensformen haben, sein Handeln am fundamentalen Gerechtigkeitsprinzip der Goldenen Regel auszurichten.

### 3. Ziel und Strukturen der Toleranz

Mit M. Walzer läßt sich das Telos von Toleranz als „Zivilisierung von Differenz“ bestimmen. Plakativ formuliert: „Toleranz macht Differenz

<sup>2</sup> J. LOCKE, Ein Brief über Toleranz, Hamburg 1957, 95.

<sup>3</sup> Zit. nach W. HEIDELMEYER (Hg.), Die Menschenrechte, Paderborn 1972, 243.

möglich, Differenz macht Toleranz notwendig.“<sup>4</sup> Toleranz ermöglicht mithin eine friedliche Koexistenz trotz divergierender Überzeugungen; sie dient dem menschenrechtlichen Ziel, Frieden zu schaffen bzw. ihn aufrechtzuerhalten. Obgleich Differenzen in bedeutsamen Überzeugungen, als welche religiöse, moralische und politische Anschauungen gemeinhin angesehen werden, Spannungen verursachen oder zumindest ein latentes Konfliktpotential mit sich bringen, wird durch Toleranz ein Zusammenleben ermöglicht. Denn die tolerante Person erkennt die Selbstbestimmung der Andersdenkenden an, respektiert die anderen als ebenfalls freie und gleichberechtigte Subjekte und läßt die anderen mit ihren verschiedenartigen Anschauungen und Handlungsweisen gelten und gewähren. Toleranz ist mithin nicht im strikten Sinn einer reiner Selbstwert, sondern steht im Dienst anderer Werte: Im Hinblick auf die Individuen ermöglicht sie deren freie Entfaltung in für sie existentiell wichtigen Lebensbereichen, die durch Macht, Gewalt, Zwang und dgl. bedroht ist; im Hinblick auf das Zusammenleben der Individuen und Gruppen ermöglicht sie trotz aller Unterschiede und Dissense ein friedliches Miteinander.

Obgleich der tolerante Mensch die Möglichkeit hätte, greift er nicht in die Freiheitsräume anderer ein. Es sei hier dahingestellt, ob Toleranz, wie dies nicht selten unterstellt wird, grundsätzlich eine Beziehung der Ungleichgewichtigkeit voraussetzt, wobei die Tolerierenden die Überlegenen und die tolerierten Individuen und Gruppen die Unterlegenen sein sollen. Richtig ist jedoch, daß die tolerante Person für sich auf etwas verzichtet, und zwar zu Gunsten anderer. So kann es sein, daß sie bestimmte Macht- oder Zwangsmittel, die sie anderen gegenüber besitzt, nicht einsetzt, oder daß sie z. B. Aggressionen oder Superioritätsgefühle, die sie anderen gegenüber aufgrund ihrer Andersartigkeit verspürt, nicht auslebt. Wer keine Einfluß- oder Einwirkungsmöglichkeiten auf andere besitzt, wer nichts verhindern oder bekämpfen kann, der kann auch nicht tolerant sein. Wer keine spontanen, entgegenstehenden Reaktionen emotionaler Art im Umgang mit Andersdenkenden, mit Menschen mit anderen Lebensformen zu beherrschen hat, wer zu keiner Selbstdisziplin angehalten ist, der muß sich nicht eigens um die Haltung der Toleranz mühen.

Unter ethischer Rücksicht betrachtet achtet der tolerante Mensch die Gewissensüberzeugung anderer, die er selbst für moralisch falsch hält; bis zum Beweis des Gegenteils geht er von einer guten Absicht und einer subjektiven Gewißheit des anderen aus. Ohne seinen eigenen

---

<sup>4</sup> M. WALZER, Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg 1998, 8.



Standpunkt aufzugeben, respektiert er die moralische Identität und Integrität anderer. Der Tolerierende verzichtet also keineswegs auf eine eigene Überzeugung, ebenso wenig auf die Kritik anderer Positionen; seine Maxime ist nicht die eines Menschen, der sich gegenüber allen weltanschaulichen, moralischen oder sozialen Fragen desinteressiert zeigt, oder der sich aus allen diesbezüglichen Streitigkeiten „heraushält“. Er achtet daher strikt darauf, daß das Wort „Toleranz“ weder zu einem Euphemismus für Standpunkt- bzw. Prinzipienlosigkeit noch für Indifferenz noch für Unfähigkeit zu einer Streitkultur verkommt, und daß jede Behauptung einer Ähnlichkeit der Toleranz mit einem „Nihilismus des Geltenlassens von schlechthin Allem“<sup>5</sup> unmißverständlich zurückgewiesen wird. Seine Haltung ist nicht gekennzeichnet von der Gleichgültigkeit oder dem Relativismus eines *Laissez-faire*. Einem Menschen mit einer religiösen, moralischen oder politischen Überzeugung ist eine Einnahme einer solchen Einstellung *ex definitione* nicht möglich. Differenzen in diesen Lebensbereichen ebnet er nicht ein; statt sie zu nivellieren, läßt er sie zu; er ignoriert nicht die Divergenzen. Klare Indikatoren für die gegenteilige Haltung der Intoleranz sind die eklatante Benachteiligung sowie die Aussonderung, Unterdrückung und Verfolgung Andersdenkender und -handelnder, der Einsatz von Zwang und von physischer und psychischer Gewalt ihnen gegenüber sowie ein Fanatismus bezüglich eigener Überzeugungen.

Die Toleranz weist in sich eine gewisse Bandbreite auf. Sie kann sich in einer schwachen Form als passives Dulden fremdartiger Überzeugungen und Handlungsweisen, die eher als ein Negativum angesehen werden, zeigen oder in einer starken Form als deren aktive Anerkennung, wobei diese eher als ein Positivum betrachtet werden. Sie kann vorwiegend begriffen werden als reaktives Lassen, als geduldiges Ertragen, als Hinnehmen von unvermeidlichen Beeinträchtigungen um einer friedlichen Koexistenz willen, als Abfinden mit Differenzen, die mit friedlichen Mitteln des Überzeugens nicht überwunden werden können. Oder als aktive und positive Anerkennung der Andersartigkeit in dem Bemühen, die anderen zu verstehen, auf sie zuzugehen, ihnen offen in Neugierde zu begegnen, von ihnen zu lernen bzw. sich eventuell bereichern zu lassen sowie die Unterschiede als Ausdrucksformen einer kulturellen Vielfalt wahrzunehmen. Weist die Toleranz auch in sich eine Gradualität vom geduldigen Ertragen der anderen hin zu deren positiver Anerkennung auf, so bleibt sie doch, betrachtet man sie im Gesamt moralischer Prinzipien nach deren jeweiliger Werthöhe, unterhalb der Stufe

<sup>5</sup> A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt a. M.<sup>3</sup> 1973, 40.

von Prinzipien wie denen der freiwilligen Hilfe, des Wohlwollens, der Solidarität oder der Barmherzigkeit. Ihrer Grundintention nach ist sie eher dem negativen Grundprinzip des Nicht-Schadens zuzuordnen als dem positiven Grundprinzip des Sorgens um anderer Wohl; sie dient der Konfliktbewältigung, fördert als solche jedoch nicht die Kohäsion einer Gesellschaft. Wie der tolerante Mensch einerseits vermeidet, aus einer Schwäche oder Gleichgültigkeit heraus zu agieren, so ist ihm andererseits der Dünkel dessen fremd, der sich im Besitz der Wahrheit wähnt und die anderen, also die Irrenden großmütig erträgt, auf die er herablassend blickt.

#### 4. Gründe für Toleranz

Das Üben von Toleranz kann unterschiedlich motiviert sein, wobei jeweils davon ausgegangen wird, daß es aller menschlichen Erfahrung nach in den in Rede stehenden Bereichen divergierende Überzeugungen und Lebensformen gibt und geben wird, so daß ein Sich-Verhalten dazu unumgänglich ist. Die zugrunde liegende theoretische Prämisse besagt, daß Menschen nicht gegen Irrtümer und Vorurteile gefeit sind, daß die Quellen für Irrtümer zu vielfältig sind, als daß der Mensch sich vor allen schützen könnte. Gerade in existentiell wichtigen Fragen ist dem Menschen oft nur ein approximatives Erreichen von Wahrheit möglich, bleibt sein Wahrheitsstreben unabgeschlossen und ist ihm eine absolute Gewissheit verwehrt. Er hat sich daher bewußt durch Auseinandersetzungen mit anderen Anschauungen Selbstprüfungen zu unterziehen. In Anbetracht seiner gnoseologischen Begrenzungen und Unzulänglichkeiten hat im übrigen mit der Haltung der Toleranz die der Bescheidenheit, des Sich-Zurücknehmens einherzugehen.

Auf einer unteren Stufe kann ein tolerantes Handeln pragmatisch begründet werden. Demnach verlangt ein aufgeklärtes Selbstinteresse, daß Andersdenkende nicht unterdrückt, verfolgt usw. werden, weil sie dadurch nur in ihren falschen Ansichten bestärkt würden. Eine intolerante Praxis erweist sich als kontraproduktiv, da Anschauungen, die anderen gegenüber zwangsweise durchgesetzt werden sollen, für diese nichts Einleuchtendes, nichts Überzeugendes an sich haben. Um gewaltsame Konflikte zu vermeiden, stellt es das kleinere Übel dar, die für falsch gehaltenen Überzeugungen anderer hinzunehmen und zu dulden. Die Toleranz kann ferner als eine Methode des Zusammenlebens begriffen werden. Eingedenk der Einsicht, daß Wahrheit nur aus sich heraus sich durchsetzen kann, daß ein Erzwingen-Wollen von Überzeugungen ein Widerspruch in sich wäre, und wissend, daß Meinungsdivergenzen nicht durch Paränese, also ein Appellieren, ein Ermahnen überwunden

werden können, wird darauf vertraut, daß derartige Konflikte allenfalls durch ein Argumentieren, durch Überzeugungsarbeit, aber nicht durch Gewalt und Zwang oder dergleichen gelöst werden können. Spezifisch ethisch ist ein tolerantes Verhalten erst dann motiviert, wenn der andere Mensch um seiner selbst willen respektiert wird, wenn er in seiner Würde und Freiheit, in seiner Selbstverantwortung anerkannt wird. Der ethische Geltungsgrund für Toleranz ist kein anderer als der Inbegriff der Menschenrechte, nämlich die Achtung der Menschenwürde, wobei hier unter „Menschenwürde“ sowohl in einem engeren Sinn die Fähigkeit zur Moralität als auch in einem weiteren Sinn die Fähigkeit zu einer freien Entfaltung nach eigenen Überzeugungen verstanden wird.

## 5. Voraussetzungen für Toleranz

Um Toleranz üben zu können, müssen auf seiten des Subjekts bestimmte Voraussetzungen gegeben sein. Was die Wahrnehmung anderer betrifft, so hat der tolerante Mensch, um typische Verursachungen von Intoleranz zu vermeiden, Vorurteile bzw. Stereotypen nicht aufkommen zu lassen bzw. im Falle des Vorhandenseins abzubauen. Er hat sich vor regulären Stigmatisierungen anderer und vor dem Entwickeln von Feindbildern zu hüten<sup>6</sup>. Er hat zu vermeiden, voreingenommen, ohne Prüfung der Realitäten über andere, deren Denken und Handeln er als fremdartig erlebt, emotional gesteuert zu urteilen. Er hat es zu unterlassen, Menschen, die ein bestimmtes äußeres Merkmal aufweisen, automatisch auch weitere, für gewöhnlich negative Eigenschaften zuzuschreiben, oder bei abwertenden Einschätzungen zu verharren, auch wenn diese eigentlich durch diese widerlegende Erkenntnisse korrigiert werden müssten. Er hat sich davor zu hüten, ohne hinreichende Anhaltspunkte in der Wirklichkeit zu verallgemeinern, oder Klischees allein aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Gruppe zu entwickeln und Individuen bzw. Gruppen wegen einer bestimmten Abweichung von einer vorherrschenden gesellschaftlichen Norm dauerhaft auszugrenzen.

Führt man sich die erforderlichen Qualifikationen einer toleranten Person in einer Intra-Perspektive vor Augen, so ist darauf hinzuweisen, daß sie eine gewisse Ich-Identität bzw. -Stärke sowie eine Selbstachtung besitzen muß, um eigene Überzeugungen von Gewicht in der Auseinandersetzung mit anderen rechtfertigen und um für sie „werben“ zu können. Je unsicherer ein Mensch ist, je geringer sein Selbstwertgefühl aus-

---

<sup>6</sup> Vgl. K. HILPERT, Das Recht, anders zu sein. Die Aktualität der Toleranz, in: *Ethica* 3 (1995), 339–363, hier 344–349.

geprägt ist, desto stärker kann er zu destruktiven, näherhin aggressiven oder fanatischen Verhaltensweisen neigen. Eigene Anschauungen hat eine tolerante Person, um für andere glaubwürdig zu sein, damit sie von anderen ernst genommen wird, aufrichtig zu vertreten. Im Bewußtsein eigener Grenzen, einer generellen Irrtumsfähigkeit sowie des Perspektivismus je eigener Einsichten hat sie bei aller notwendigen Selbstständigkeit selbstkritisch zu sein und muß sie zu einer Selbstbescheidung fähig sein. Erforderlich ist eine Lernbereitschaft, um neue Informationen verarbeiten und neue Situationen in einem Lernprozeß beurteilen zu können, um für neu- bzw. andersartige Erfahrungen und Erkenntnisse sowie für notwendige Differenzierungen oder Korrekturen offen zu sein. Der Umgang mit Differenzen erfordert ein Zuhörenkönnen sowie ein Einfühlungsvermögen bezüglich der Überzeugungen und Lebensweisen anderer. Eine Konfliktfähigkeit – nicht beseitigbare Spannungen wie das Befremdende gilt es in Geduld aushalten zu können – sowie eine Kompromißbereitschaft sind notwendig.

## 6. Grenzen von Toleranz

Abschließend sei ein Punkt wenigstens noch erwähnt, der in der Regel eines der Hauptthemen bei der Erörterung der Toleranz ist: die Frage nach ihren Grenzen<sup>7</sup>. Reale Grenzfälle vor Augen, ist es unmittelbar evident, daß Toleranz nicht, wie dies nach den bisherigen Ausführungen möglicherweise angenommen werden kann, grenzenlos ist. Zwei wesentliche Kriterien für unvermeidbare Grenzziehungen seien genannt: Zum einen ein immanentes Kriterium, das sich aus der Idee der Toleranz selbst herleiten läßt. Wenn die Überzeugungen der einen in einer eklatanten Weise intolerant sind und dadurch die Ausübung von Freiheitsrechten, die allen Individuen und Gruppen in gleicher Weise zustehen, für andere effektiv erheblich beeinträchtigt, wenn nicht verunmöglicht wird, dann sind die Anschauungen jener in ihren Auswirkungen nicht hinzunehmen und nicht zu dulden. Wenn auch nicht eine strikte Reziprozität in dem Sinne gilt, daß Toleranz nur gegenüber ihrerseits Toleranten zu üben ist – manche intolerante Anschauung wird der Tolerante aufgrund seiner eigenen Maßstäbe hinnehmen, solange sie keine effektiven Gefährdungen für andere mit sich bringt –, so kann jedoch nach dem Gleichheitsprinzip der Intolerante nicht seinerseits Toleranz für sich beanspruchen. Es ist darauf zu achten, daß die Möglichkeit, wechselseitig Toleranz zu üben, aufrechterhalten wird. Bekanntlich hat

<sup>7</sup> Exemplarisch vgl. dazu: D. WITSCHEN, Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht, in: TThZ 102 (1993), 189–214.

K. R. Popper in diesem Kontext vom Paradox der Toleranz gesprochen: „Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz. Denn wenn wir die unbeschränkte Toleranz sogar auf die Intoleranten ausdehnen, wenn wir nicht bereit sind, eine tolerante Gesellschaftsforderung gegen die Angriffe der Intoleranz zu verteidigen, dann werden die Toleranten vernichtet werden und die Toleranz mit ihnen.“<sup>8</sup>

Zum anderen ist es nicht tolerierbar, wenn die Umsetzung der Anschauungen der einen in die Tat die Verletzung elementarer Rechte anderer mit sich bringt. Wer z. B. unter Berufung auf die Meinungsfreiheit andere aufs Schlimmste verleumdet, unter Berufung auf religiöse Ansichten andere verfolgt oder gar mit dem Leben bedroht, der ist aus moralischen Gründen daran zu hindern, so handeln zu können. Toleranz beinhaltet nicht ein Dulden von elementarem Unrecht, das anderen unter Berufung auf bestimmte Überzeugungen zugefügt wird. Elementares Unrecht begeht, wer Menschenrechte verletzt. Diese sind als allgemeingültige Normen zu betrachten, die dem Widerstreit der Meinungen entzogen sein sollten, da sie den Rahmen abstecken, innerhalb dessen Menschen ihre individuellen Lebensorientierungen und -formen, ihre persönlichen Ideale ausbilden können. In ihnen artikulieren sich gemeinsame ethische Orientierungen, die notwendig sind, um ein gerechtes und friedliches Zusammenleben in seinen elementaren Schichten zu gewährleisten. Wer sich damit nicht einverstanden erklären kann, der kann für diese seine Ansicht in ihren Auswirkungen nicht die Toleranz anderer erwarten, wie umgekehrt der Mensch, der sich die Grundhaltung der Toleranz zu eigen gemacht hat, sich dessen bewußt zu sein hat, daß es in jedem Fall eine Grenze seiner Toleranz gibt, eben dort, wo Menschenrechte durch andere verletzt werden.

---

<sup>8</sup> K. R. POPPER, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, München<sup>4</sup> 1975, Bd. 1, 359.



KARL KERTELGE

## Gottes Selbstoffenbarung im Gekreuzigten

Zur Paulusinterpretation von Helmut Merklein\*

Helmut Merklein war zweifellos ein hervorragender Exeget, der seinem materialen Gegenstand, dem Neuen Testament, von jungen Jahren her eng verbunden und mit ihm nicht nur berufsmäßig, sondern von Herzen her vertraut war. Helmut Merklein hatte mit dem Text des Neuen Testaments einen umfassenden methodischen und theologisch hermeneutischen Umgang, der ihn die einzelnen Texte als „schriftgelehrte“ Aufgabe sehen, aber auch die bewegenden Themen dieser Texte erkennen und sie in ihrem theologischen Anspruch für die Menschen heute und gerade auch für die Kirche und ihren Verkündigungsauftrag erschließen ließ. In seinem schriftgelehrten Beruf hatte er es nicht nur mit dem Buchstaben – mit ihm auch, aber vornehmlich mit dem lebendigen Gott und seinem Wort zu tun. Hieraus versteht sich sein exegetisch-theologisches Lebensprogramm: Jesus und Paulus. Diese beiden Namen sind im Buchtitel seiner beiden bekannten Sammelbände<sup>1</sup> nicht nur aus gewissenhafter Beachtung der alphabetischen Folge so angeordnet. In Jesus ist Gott Mensch geworden, und Paulus wurde sein hervorragender Zeuge, Apostel, theologischer Interpret und Verkündiger.

Es ist nicht schwer, die *Christozentrik* des Apostels im exegetisch-theologischen Werk von Helmut Merklein wiederzufinden, eine Christozentrik, die letztlich aufgehoben ist und bleibt in einer umfassenden eschatologisch ausgerichteten Theozentrik. Um es mit Paulus in 1 Kor 15 zu sagen: „Denn er – Christus – muß herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat ... Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem.“ Mit diesem (15.) Kap. war Helmut Merklein in seinen

\* Ansprache bei der Akademischen Gedenkfeier der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn für Helmut Merklein am 29. November 2000, der am 30. September 1999 in Wachtberg-Adendorf bei Bonn gestorben ist. Dieser Ansprache ging eine andere von Erich Gräßer über „Die Hermeneutik der Jesusgeschichte bei Helmut Merklein“ voraus. Es ist vorgesehen, daß beide Beiträge im nächsten Jahr in einer Gedenkschrift für Helmut Merklein abgedruckt werden. Verwiesen sei auch auf einen „Nachruf auf Helmut Merklein“, den ich am 15. März 2000 vor der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf, gehalten habe, erschienen im Jahrbuch der Akademie (Jahrbuch 1998, S. 66–70).

<sup>1</sup> H. MERKLEIN, Studien zu Jesus und Paulus. 2 Bde. (WUNT 43 u. 105), Tübingen 1987 u. 1998.

letzten Wochen und Monaten noch befaßt, um seinen Kommentar zum 1. Korintherbrief<sup>2</sup> – trotz der erheblichen gesundheitlichen Beeinträchtigungen – zum Abschluß zu bringen. Der schon posthum, Anfang dieses Jahres, erschienene zweite Teilband, für dessen Veröffentlichung er selbst zusammen mit Michael Wolter auch als Herausgeber des Ökumenischen Taschenbuchkommentars zuständig war, schließt mit der Auslegung von 11, 1, wo wir bei Paulus lesen: „Werdet meine Nachahmer, so wie ich Christi (Nachahmer) geworden bin.“ Dieses Wort nimmt für uns geradezu einen testamentarischen Klang an, auch wenn der Kommentator selbst vor allem auf die existentielle Maßstäblichkeit des Christus-Evangeliums des Apostels abhebt.

Um das theologische Anliegen von Helmut Merklein in seiner Paulusexegese in den Blick zu bekommen, sollten wir mit ihm unsere Aufmerksamkeit gleich auf das erste Kapitel des 1. Kor richten und damit auch auf den ersten Teilband seines Kor-Kommentars. Offenkundig hat es Paulus mit seiner Gemeinde nicht immer leicht gehabt. Der Brief gerät geradezu zu einer Sammlung von Mahnungen und Zurechtweisungen. Aber Paulus bleibt höflich wie in der Regel<sup>3</sup> sonst auch im Briefeingang: „Ich danke Gott jederzeit eurewegen für die Gnade Gottes, die euch in Christus Jesus gegeben wurde ... Denn das Zeugnis über Christus wurde bei euch gefestigt ...“ (1,4–9), um dann in V. 10 einen anderen Ton anzuschlagen: „Ich ermahne euch aber, Brüder, im Namen Jesu Christi, unseres Herrn: Seid einmütig und duldet keine Spaltungen unter euch ... Es wurde mir nämlich von den Leuten der Chloë berichtet, daß es Zank und Streit unter euch gibt, indem jeder von euch etwas anderes sagt: Ich halte zu Paulus, ich zu Apollos, ich zu Kephas, ich zu Christus. Ist denn Christus zerteilt? Wurde etwa Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden? Ich danke Gott, daß ich niemand von euch getauft habe – außer Krispus und Gaius, so daß keiner sagen kann, ihr seiet auf meinen Namen getauft worden ... Christus (aber) hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden, nicht in Weisheit des Wortes, damit nicht entleert werde *das Kreuz Christi*“ (1, 10–17).

Das Kreuz Christi wird nun im folgenden zum eigentlichen Thema des Apostels, mit dem er auch dem Streit in der Gemeinde beizukommen sucht. Und in der Darlegung der Botschaft vom Kreuz geht es bei ihm auch ein bißchen „gelehrt“, sprich: argumentativ zu. So einfach hat Paulus es sich selbst und auch seinen Lesern, voran den Erstadressaten des Briefes, nicht gemacht, daß er es bei eindringlichen Invektiven beließ.

Die Mahnung, die er an die Korinther richtet, ist getragen vom Evangelium, und Inhalt des Evangeliums ist „Jesus Christus, und zwar als der Gekreuzigte“ (2, 2). Daß die Kreuzesbotschaft Erklärungsgrund der christlichen Existenz ist, der einzelnen Christen wie der Gemeinde insgesamt, liegt nicht so offen auf der Hand – damals nicht und auch heute nicht, daß es nicht nötig wäre, daran zu erinnern. Paulus setzt sich auseinander mit der Neigung der

<sup>2</sup> H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther, Kap. 1–4 (ÖTK 7,1); Kap. 5,1–11,1 (ÖTK 7,2), Gütersloh 1992 u. 2000.

<sup>3</sup> Anders Gal 1,6–9; vgl. auch 3,1–5.

korinthischen Christen zu einer Weisheitsphilosophie, von der er sagt, daß sie im Gegensatz steht zur „Weisheit Gottes“, die sich im gekreuzigten Christus geoffenbart hat. Mit Recht setzt Helmut Merklein „das Wort vom Kreuz“ (aus 1, 18) als Überschrift über die erste thematische Ausführung des Apostels in 1, 18–25.<sup>4</sup> Als „Wort vom Kreuz“ erhält das Evangelium, das der Apostel den Korinthern verkündigt hat, sein unterscheidendes Merkmal – gerade in der aktuellen Streitsituation der Gemeinde. Das Kreuz behält diese herausfordernde, unterscheidende Kraft, auch wenn grundsätzlich dabei von der Gestalt des Auferstandenen nicht abgesehen werden kann und darf. „Ohne das Auferstehungskerygma würde Paulus nicht vom gekreuzigten Messias reden können“, so H. Merklein.<sup>5</sup> Und dann weiter: „Dennoch, in soteriologischer Hinsicht ist für Paulus der Tod Jesu am Kreuz die entscheidende Heilstat.“<sup>6</sup>

Das Evangelium, das Paulus den Korinthern verkündigt hat, ließ Gemeinde entstehen. Diese bewahrt ihre Identität in der Treue zum Evangelium, und das heißt für Paulus konkret in der Situation des 1. Kor: in der Gleichgestalt mit dem Gekreuzigten. Eben dies zeigt Helmut Merklein schon in der Überschrift zum nächsten Abschnitt 1, 26–31 an: „Die Gestalt der Gemeinde.“ Die damit angezeigte konzeptionelle Linie weiß er dann zum 2. Kap. des Briefes weiter auszuziehen mit der Überschrift (zu 2, 1–5) „Die Gestalt des Apostels und seiner Verkündigung“. Alles weitere in Kap. 1–4 ist danach nur noch thematische Entfaltung und Vertiefung der konzeptionell so gefaßten theologischen Dreiheit von christologischem Evangelium, auf Christus getaufter Gemeinde und deren bleibendem Gegenüber, dem Apostel Jesu Christi, der sich dabei, nicht ganz unbescheiden, sogar „Vater der Gemeinde“ (4, 15) nennen kann.

Helmut Merklein hat viel Einzelarbeit zur Erstellung dieses Kommentars aufgewandt. Dabei zeigt sich besonders auch das geschärfte methodische Bewußtsein des Exegeten, der mit recht ausführlichen Analysen (im einzelnen: syntaktische, thematische, pragmatische Analyse mit weiteren Untergliederungen) in die jeweiligen „Hauptteile“ einführt und damit freilich die Exegese der Einzelabschnitte stark entlastet, die aber jedesmal auch noch einer differenzierten Analyse unterzogen werden, um danach in durchaus überschaubarer Weise zur „Einzelklärung“ zu kommen, die den Benutzer des Kommentars ja unter theologischen Gesichtspunkten besonders interessiert. *Gerhard Dautzenberg* ist in einer Rezension zu Merkleins Kommentar die einzelnen Schritte der Analyse im ersten Hauptteil (Kap. 1–4) kritisch nachgegangen<sup>7</sup>. Er attestiert dem Verfasser, der ihm ja aus der gemeinsamen Schnackenburg-Schülerschaft bestens bekannt und verbunden ist, einen Höchststand „textwissenschaftlichen“ Bewußtseins und entsprechende Sorgfalt, wobei freilich offen bleiben müsse, ob und wie weit sich einzelne Schritte der Annäherung auch für die Sacherklärung auszahlen. Die Analysen mögen, so etwas skeptisch Dautzenberg, „für den

<sup>4</sup> H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther (Teil I), 167.

<sup>5</sup> A.a.O. 188.

<sup>6</sup> Ebd. – mit Verweis auf seinen wichtigen einführenden Beitrag über „Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi ...“, in: DERS., Jesus und Paulus (I), 1–106.

<sup>7</sup> In: BZ 37 (1993) 286–289.

Kommentator von Bedeutung sein, für den nicht ‚textwissenschaftlich‘ interessierten Leser sind sie es kaum.“<sup>8</sup> Am Ende kommt er bei aller methoden- und sachkritischen Nachdenklichkeit zusammenfassend doch zu einem anerkennenden Wort über das „große Engagement (unseres Autors) für die paulinische Theologie“<sup>9</sup>.

Die Kreuzestheologie ist für Helmut Merklein nicht nur ein sehr einträgliches Kapitel paulinischer Theologie, sondern überhaupt ihr Kernstück. Vom „Wort vom Kreuz“ her erschließen sich ihm die Einzelthemen, besonders die *Soteriologie*. Dafür steht vor allem der bereits angesprochene einführende Beitrag im ersten Band seiner „Studien zu Jesus und Paulus“: „Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik“. Große Aufmerksamkeit hat darin seine Interpretation der Sühnethologie des Apostels<sup>10</sup> gefunden, die für viele das Ansehen konzeptioneller Originalität gewonnen hat – ganz gleich, ob seine These uneingeschränkt oder nur mit Vorbehalt geteilt wird.

Allenthalben verkündet Paulus seine Erkenntnis vom Heilstod Jesu in der Formelsprache vorgegebener urchristlicher Bekenntnisse, so ausdrücklich in 1 Kor 15, 3: „Ich habe euch in erster Linie überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist, gemäß den Schriften ...“ In dem hierin zur Sprache kommenden Eintreten Christi für die Sünder findet Helmut Merklein den Erklärungsgrund für die paulinische Rechtfertigungslehre. Der durch Glauben Gerechtfertigte lebt aus dem stellvertretenden Einsatz Jesu in seinem Kreuzestod. Der Tod Jesu am Kreuz wird von Gott her – eben nach dem Vorbild des leidenden Gottesknechtes von Jes 53 – zum wendenden Geschehen der Rettung des sündigen Menschen, der sonst dem Zorn Gottes verfallen wäre. Den theologischen Ausdruck hierzu findet Merklein in *Gal 3, 13*: „Christus hat uns von dem Fluch des (den Sünder verurteilenden) Gesetzes losgekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht geschrieben: ‚Verflucht ist jeder, der am Holze hängt‘ (Dtn 21, 23)“, (und das ist geschehen,) „damit den Heiden der Segen Abrahams zuteil werde in Christus Jesus“.

Helmut Merklein war an einer positiven Interpretation des Sühnedenkens gelegen, und zwar auch und gerade unter Berücksichtigung der atl.-jüdischen Tradition von Sünde und Sühneritus. Aber, so fragt der Rezensent *Christoph Burchard*<sup>11</sup>: Wird hier „Gal 3, 13 nicht überlastet?“ Im Sinne des Apostels wohl nicht und natürlich auch nicht im Sinne von Helmut Merklein, der im paulinischen Sühnebegriff die auch in der jüdischen Exegese bekannte Figur der typologischen Entsprechung vorliegen sieht, in der die eschatologische Überbietung die als Vorbild dienende Gestalt und Geschichte nicht vernichtet, sondern sie zu ihrer eigentlichen Erfüllung führt. *Gal 3, 13* – und *2 Kor 5, 21*, als gewisse Parallelstelle hierzu, haben „keineswegs nur beiläufi-

<sup>8</sup> Ebd. 287.

<sup>9</sup> Ebd. 289.

<sup>10</sup> Ebd. bes. S. 23–34.

<sup>11</sup> ThLZ 117, 1992, 125 f.

gen Charakter ... Gal 3, 13 bildet innerhalb der argumentatio des Galaterbriefes den christologischen und soteriologischen Höhepunkt ... Wir sind also – zumindest was die paulinische Rechtfertigungslehre anbelangt – am nervus rerum der paulinischen Konzeption<sup>12</sup>.

Helmut Merkley lag in seinen exegetisch-theologischen Arbeiten viel an dem Gedanken der (kultischen) Sühne, und zwar nicht nur aus fachexegetischen, sondern zunehmend auch aus fundamental-theologischen und christlich-existentiellen Gründen. Das betrifft sowohl das Gespräch mit den anderen theologischen Fächern wie auch unter ökumenischen Gesichtspunkten mit den benachbarten christlichen Theologien und Kirchen. Ersteres zeigte sich vor zwei Jahren noch in seiner Beteiligung an der Fachtagung der katholischen Liturgiewissenschaftler zum Thema „Sühne“, veröffentlicht in der oben zitierten Quaestio mit dem Titel „Das Opfer“. Wenn Helmut Merkley wohl mit einer gewissen theologischen Genugtuung an dem Gespräch mit den Kollegen der Liturgiewissenschaft teilgenommen hat, dann entsprach das genau seiner exegetischen Befassung mit Paulus und seiner christologisch-soteriologischen Theologie, eine Option, der ich mich, gerade auch im Blick auf das besondere theologische Thema, gerne anschließe.

Andererseits gab es im Gespräch mit evangelischen Fachkollegen bei Helmut Merkley auch ein erinnerndes Wort daran, es mit der Nüchternheit der „theologia crucis“ nicht zu weit zu treiben, wie umgekehrt *Eduard Lohse* in einer weitgehend zustimmenden Besprechung von Merkleys erstem Band seiner „Studien zu Jesus und Paulus“<sup>13</sup> zu bedenken gibt, ob dieser „die paulinische Vorstellung von der rettenden Kraft des Todes Christi (nicht) allzu stark vor dem Hintergrund kultischer Vorstellungen eines im Tode ermöglichten Heils verständlich (zu) machen“ suche.

Hieran mag sich ein nicht unbewegtes Wort von Helmut Merkley anschließen, das offenkundig auch sein persönliches Anliegen als Theologe und als Verantwortung wahrnehmender Mitarbeiter und Amtsträger der Kirche zu unterstreichen vermag. Es kann auch zu einem Schlusswort in dieser Gedenkfeier für ihn werden, das er uns selber mit auf den Weg gibt. Entnommen ist es dem Vorwort von Bd. II seiner „Studien zu Jesus und Paulus“<sup>14</sup>:

„Das Thema des heilsamen Todes Jesu gehört zu den κεφάλαια neutestamentlicher Exegese und Theologie. Ich möchte es noch zuspitzen: Der sachliche Kern des heilsamen Sterbens Jesu ist der Sühnegedanke, der – wie immer man ihn dreht und wendet – von Haus aus eine kultische Kategorie ist ... Gerade weil der aufgeklärte Mensch sich damit schwer tut, dürfen wir Theologen dem Trend der rationalistischen Entmythologisierung und Marginalisierung dieser Thematik nicht nachgeben. Vielfach ist schlicht die Unkenntnis dessen, was Tempel, Kult und Opfer in der Antike bedeuteten, die Ursache für eine leicht-

<sup>12</sup> H. MERKLEY. Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus, in: A. GERHARDS u. K. RICHTER (Hg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg 2000, 59–91, hier 80.

<sup>13</sup> In: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 1988, Nr. 14, S. 38.

<sup>14</sup> A.a.O. VII f.



fertig angebotene Einsichtigkeit, die man dem Menschen von heute meint noch zumuten zu dürfen. Mir ist bewußt, daß hermeneutisch auf diesem Gebiet noch ein gutes Stück Arbeit zu leisten ist. Dennoch halte ich den Kult für die großartigste Möglichkeit, die dem Menschen zur Verfügung steht, um Gottesnähe in symbolischer Verwirklichung erfahrbar zu machen. Wenn das Neue Testament und insbesondere Paulus die Tempelsymbolik auf die Gemeinde übertragen, dann muß diese zum Ort werden, wo Gottesnähe erfahrbar wird. Dies kann nicht nur im zu verkündigenden Wort und in diakonischer Tat geschehen, sondern muß vor allen Dingen in symbolischer Konstitution von Heiligkeit geschehen ... Es geht um eine umfassende Symbolik der Heiligkeit, die sowohl das Selbst-Bewußtsein als auch den Selbst-Stand der Kirche bestimmen muß, damit diese zum Ort der Gottesnähe für und gegen die Welt wird.“

Helmut Merklein hat uns ein theologisches Vermächtnis hinterlassen, das uns verpflichtet, das wir weiter zu bedenken und auszuführen haben. Wir vermissen ihn sehr als Lehrer, Kollegen, Freund und theologischen Gesprächspartner. Es bleiben uns seine beachtlichen theologischen Werke, die viele Theologen und darüber hinaus Historiker, Religionswissenschaftler und andere Fachvertreter schätzen gelernt haben. Sie sind uns ein Stück Erinnerung an eine bewegte und bewegende Zeit, die Theologie und Kirche in einem vielfältigen Wandel sieht und in der Helmut Merklein seinen Mann gestanden hat. An den Intentionen seines faktisch nichtabgeschlossenen Lebenswerkes Maß zu nehmen, ist die beste Weise, sein Gedächtnis zu bewahren.

# Religiöse Situation und Kirchlichkeit Jugendlicher

## Befunde einer empirischen Untersuchung

Da Lernen und Bildung ein Prozeß ist, der den ständigen Umbruch der Gesellschaft und der je eigenen Lebensgeschichte mit einbezieht, stellt sich die Frage nach der religiösen Situation der Jugendlichen heute. Als praxisbezogene Wissenschaft muß sich die Religionspädagogik deshalb mit Bedingungen beschäftigen, unter denen Jugendliche heute Religiosität und Glauben leben. Im Folgenden sollen daher drei Aspekte vorgestellt werden, welche die religiöse Situation von Jugendlichen klären helfen. Nach einer Beschreibung der religiösen Sozialisation wird es im 2. Kapitel um religiöse Haltungen und im 3. Kapitel um die Kirchlichkeit der Untersuchungsteilnehmer gehen.

Die hierzu erforderlichen Daten wurden im Rahmen eines empirischen Projektes zum Thema Bibelverstehen gewonnen. Insgesamt nahmen 1114 Schüler an der Untersuchung teil.

### 1. Religiöse Sozialisation

#### 1.1 Religiöse Sozialisation im Elternhaus

Nach wie vor ist das Elternhaus deutlich religiös geprägt. 52 % der Schüler sind umfassend (20 %) und sehr (32 %) religiös erzogen worden. Keine religiöse Erziehung hatten 15,9 % und eine mäßige 32 %.

Dies wird bestätigt, betrachtet man die Mitgliedschaft der Eltern in der Kirche bzw. der Religionsgemeinschaft. Sowohl die Mütter (97,1 %) als auch die Väter (95,3 %) gehörten einer christlichen Kirche an. Nach Einschätzung der Untersuchungsteilnehmer sind die Eltern gläubig bzw. eher gläubig (Mutter: 63,7 %; Vater: 47,1 %). Aufgrund dieser Daten ist es auch nicht verwunderlich, daß nach Ansicht der Probanden Religiosität für die Eltern Bedeutung hat. Dies trifft insbesondere auf die Mütter zu. Fast die Hälfte der Mütter finden Religiosität sehr wichtig (14 %) oder wichtig (32,7 %). Etwa ein Drittel halten sie für weniger wichtig (31,4 %) und für 17,8 % der Mütter ist sie überhaupt nicht wichtig. Etwas anders sehen die Zahlen für die Väter aus. Ungefähr jeweils ein Drittel erachten Religiosität als a) wichtig und sehr wichtig (29,5 %), b) als weniger wichtig (34,1 %) und c) als überhaupt nicht wichtig (30 %). Daß kirchliche Religiosität immer noch ein wichtiger Bezugspunkt ist, zeigt sich auch darin, daß 38,5 % der Eltern regelmäßig (mindestens einmal im Monat) den Gottesdienst besuchen.

#### 1.2. Religiöse Sozialisation im Freundeskreis

Betrachtet man die religiöse Sozialisation im Freundeskreis so zeigt sich, daß Religiosität bei 82,9 % der Befragten eine untergeordnete Bedeutung hat. Für

nur noch 155 Schülern ist Religiosität im Freundeskreis ein Thema. Dies Bild bestätigt sich, berechnet man die Einstellung der Freundinnen und Freunde nach Einschätzung der Probanden zu Religiosität. Eine (eher) ablehnende Haltung findet sich bei 79,2%.

Ein entsprechendes Bild ergibt sich, im Blick auf die Frage, ob und wie oft über lebensanschauliche Fragen wie Sinn des Lebens, des Leidens oder ähnliche Themen gesprochen wird. Mit selten (29,7%) oder nie (10,5%) antworteten 410 Probanden. Für 369 Schüler (36,2%) ist dies manchmal ein Gesprächsstoff und immerhin 240 Teilnehmer (23,6%) besprechen oft mit Freund/in lebensanschauliche Fragen.

## 2. Religiöse Haltungen

Im Rahmen der Untersuchung wurden die religiösen Haltungen in Untergruppen aufgegliedert. Im Folgenden soll zuerst die Frage nach der religiösen Selbstdefinition, als Zweites die religiöse Praxis und als Drittes die Stellung zum Sinn des Lebens dargestellt werden.

### 2.1. Selbsteinschätzung

27,1% der Schüler schätzen sich als sehr und eher religiös ein; eher nicht und überhaupt nicht 63%. Dem entsprechen 22,6% privatisierender und praktizierender bzw. 57,8% nicht religiöser und konventionell religiöser Untersuchungsteilnehmer.

### 2.2. Religiöse Praxis

Die Items, welche die religiöse Praxis erfaßten, waren in drei theoretische Aspekte, nämlich Beten, in religiösen oder biblischen Texten lesen und über Bibeltexte sprechen, untergliedert. Sie wurden zunächst separat ausgezählt und danach in einer Skalierung zusammengefaßt.

Es zeigte sich, daß heute nur noch 19,8% der Teilnehmer beten. 783 Schüler und Schülerinnen haben keine Betpraxis mehr. Beteten nach der Studie von Barz<sup>1</sup> noch die Hälfte der Jugendlichen, so hat diese Praxis für Trier und Umgebung nicht mehr diesen Stellenwert. 78,9% der Schüler haben keine Betpraxis mehr. Deutlich sind die Unterschiede zwischen früher (bis 12 Jahre) und heute zu erkennen. Haben noch 431 (40,7%) Schüler bis zu ihrem 12. Lebensjahr gebetet so hat sich diese Zahl heute halbiert (21,1%). Für den größten Teil der Befragten hat das Gebet in diesem Lebensalter keine praktische Bedeutung mehr.

Interessant ist ein „linearer“ Zusammenhang zwischen *Beten und Alter* (bis zum 12. Lebensjahr und nach dem 12. Lebensjahr), der aufzeigt, daß mit

<sup>1</sup> BARZ, Heiner: Jugend und Religion. Bd. 1: Religion ohne Institution? Eine Bilanz der Sozialwissenschaftlichen Jugendforschung, Opladen 1992, 61 ff.

zunehmendem Alter (Pubertät) die Zahl der Beter deutlich abnimmt. Das Verhältnis *Gottesdienstbesuch und Beten* weist ein ähnliches Bild auf. Diejenigen, die selten oder nie zur Kirche gehen (484 Schüler) haben früher nicht gebetet. 70,9 % derjenigen, die heute regelmäßig einen Gottesdienst besuchen, beten auch. Bestätigt wird der vorliegende Befund, betrachtet man diejenigen, die aktiv in ihren Gemeinden sind. Selbst hier betet nur noch etwa die Hälfte der aktiven Gemeindemitglieder (77); 132 (63,2 %) beten heute nicht mehr. Noch signifikanter ist der Unterschied der Nicht-Aktiven. Dort sind 83,7 % (711 Schüler) Nicht-Beter und nur 16,3 % (138 Schüler) beten noch. D. h. es läßt sich ein leichter Zusammenhang zwischen Beten heute und Aktivität in einer Gemeinde konstatieren. Diesem Ergebnis entsprechen in noch verschärfter Form die Einzelauswertungen, die das *Lesen in biblischen bzw. religiösen Texten* in den Blick nahmen. 95,8 % praktizieren keine in diesem Sinn gerichtete Religiosität. Analog dazu sprechen 97,6 % aller Befragten nicht über Bibeltexte. Die Zusammenfassung dieser drei Aspekte erbrachte folgendes Bild: Insgesamt zeigt sich, daß 755 Probanden (76,4 %) keine und 202 Jugendliche eine geringe religiöse Praxis haben. Dies sind 96,9 % aller. Nur 31 Befragte können als mäßig praktizierend (2,2 %) und praktizierend (0,9 %) angesehen werden.

### 2.3. Sinn des Lebens

Die gesellschaftliche und persönliche Welt der Versuchsteilnehmer stand in der Frage nach dem Sinn des Lebens im Zentrum. Es wurde danach gefragt, ob der Sinn des Lebens, vom Glauben an Gott, als Person her bestimmt ist oder von einem Glauben an eine höhere unpersönliche Macht. Aus der Analyse gehen drei Faktoren hervor, die als Leugnung, innerweltliche Deutung und christliche Deutung des Lebenssinns untergliedert werden können. Der christlichen Deutung<sup>2</sup> stimmen 70,5 % der Jugendlichen voll und ganz zu bzw. 26,8 % eher zu. Diese Grundorientierung markiert also einen wichtigen Bezugspunkt in der subjektiven Weltsicht der Schüler<sup>3</sup>. Eine Kreuztabelle belegt, daß dieses Ergebnis für Mitglieder aller Konfessionen und Religionsgemeinschaften gilt.

Betrachtet man die religiöse Einstellung der Untersuchungsteilnehmer und ihr Verhältnis zum Lebenssinn, so ist eine unterschiedliche Einstellung zwischen den sehr religiösen und den nichtreligiösen Untersuchungsteilnehmern festzustellen. Eine Leugnung des Lebenssinns wird von allen religiösen Gruppen negativ (Mittelwert: 3.67) beurteilt. Der christlichen Deutung stimmen die „Religiösen“ eher zu (Mittelwert: 1.72), aber auch diejenigen, deren Einstellung „Überhaupt-Nicht-Religiös“ ist (Mittelwert: 1.5). Die „sehr religiösen“ Probanden bevorzugen die innerweltliche Deutung des Lebenssinns (Mittelwert: 2.08), der von den „Überhaupt-Nicht-Religiösen“ abgelehnt wird (Mittelwert:

<sup>2</sup> Konträr sind dazu die Ergebnisse von BARZ (s. Anm. 1), Bd. 2: Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern, Opladen 1992, 84 ff.

<sup>3</sup> Am Rande sei vermerkt, daß nur eine kleine Gruppe sich noch nie mit dem Sinn des Lebens beschäftigt hat. Auch ein expliziter Sinnlosigkeitsverdacht wird von 88,5 % der Schüler abgelehnt.

3.66). Die Vermutung, daß Religiosität eher individuell und privat gedeutet wird, bestätigt sich.

### 3. Religionsgemeinschaft und Kirchlichkeit

Religionsgemeinschaft und Kirchlichkeit werden konzeptuell in drei Untergruppen aufgeteilt, die zunächst separat beschrieben werden: Mitgliedschaft, Aktivitäten in der Glaubensgemeinschaft und Gottesdienstbesuch.

#### 3.1. Mitgliedschaft

Insgesamt machten 1013 Schüler Angaben über ihre Mitgliedschaft in einer Kirche bzw. einer Religionsgemeinschaft. Davon waren 65 (6,1 %) der Untersuchten kein Mitglied und 948 (89,6 %) Mitglied in einer christlichen Kirche bzw. Religionsgemeinschaft. 52 Schüler gehörten keiner Religionsgemeinschaft an, 1 Schüler war Jude, 3 waren Muslime und 9 Schüler gehörten einer anderen nichtchristlichen Religionsgemeinschaft an. Insgesamt kann man sagen, daß etwa neun Zehntel der Schüler deutliche Bezüge zur institutionellen Religiosität haben.

#### 3.2. Aktivitäten in der Glaubensgemeinschaft

Um die Aktivität in der Glaubensgemeinschaft zu berechnen, wurde nach einer speziellen Aufgabe oder Funktion und der aktiven Mitgliedschaft in Gruppen oder Verbindungen innerhalb des kirchlichen Verbandes gefragt. Danach sind 209 Schüler aktiv am Gemeindeleben beteiligt und 848 kein aktives Gemeindemitglied.<sup>4</sup>

#### 3.3. Gottesdienstbesuch

Fast die Hälfte der Teilnehmer gingen bis zu ihrem 12. Lebensjahr regelmäßig und fast ein Drittel ab und zu zur Kirche. Nur ein Viertel der Befragten ging selten oder nie zum Gottesdienst. Der Kirchgang ist aber mit zunehmendem Alter abnehmend.<sup>5</sup> Während der Kindheit nehmen noch 41,6 % am Gottesdienst teil. Heute besuchen ihn nur noch etwas mehr als ein Drittel regelmäßig (10,8 %) bzw. ab und zu (17,3 %). 71,8 % der Versuchsteilnehmer kommen nur noch selten (40,8 %) oder nie (31 %). Mit voranschreitendem Alter in der Jugendzeit werden die Bindungen zur Kirche gelöst.

<sup>4</sup> Auffällig ist, daß diese Tabelle fast die gleichen Daten wie die Variable „Beten heute“ aufweist.

<sup>5</sup> Es ist hier darauf hinzuweisen, daß bei jungen Erwachsenen (25. bis 29. Lebensjahr) nach einem deutlichen Tiefpunkt der Gottesdienstbesuch wieder ansteigt. Die Studie Jugend 92 (Jugendwerk der DEUTSCHEN SHELL [Hg.], Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektive im vereinigten Deutschland, Bd. 1: Gesamtdarstellung und biographische Porträts, Opladen 1992, 240–241) spricht von einem „kurvlinearen“ Verlauf nach Art einer „Wanne“.



Aus diesen Befunden kann man ersehen, daß die Jüngeren in ihrer Kindheit stärker kirchlich eingebunden waren. Aufgrund der Ergebnisse über die religiöse Sozialisation läßt sich vermuten, daß die Erziehung und territorialen Verankerung der Familie eine solche Verortung fördert. Mit dem Prozeß der Eigenverantwortlichkeit in der Pubertät und Jugendphase lösen sich die Probanden nicht nur vom Elternhaus, sondern auch von kirchlichen Aktivitäten. Bestärkt wird die zuvor genannte Interpretation, wenn man den Gottesdienstbesuch der Probanden früher und heute vergleicht. Deshalb wurde der Gottesdienstbesuch früher und heute gegenüber gestellt. Nur noch 9,6% der Schüler, die früher regelmäßig den Gottesdienst besuchten, gehen auch heute noch regelmäßig. Insgesamt besuchen 20,7% derer, die früher regelmäßig zum Gottesdienst gingen, heute regelmäßig bzw. ab und zu dem Gottesdienst. Etwa die gleiche Zahl aus dieser Gruppe gehen dagegen heute selten oder nie (20,8%). 30,4% der Kirchgänger in der Kinderzeit kommen heute selten oder nie. Hier hat eine große Veränderung stattgefunden. Von denjenigen Probanden, die früher ab und zu (30,6%) den Gottesdienst besuchten, gehen 15,7% heute selten und 9,2% nie zum Gottesdienst. Dagegen besuchen nur 0,2% heute den Gottesdienst, die früher nie gegangen sind. In der Gruppe der Nicht-Gottesdienstbesucher gibt es die geringsten Veränderungen. Es zeigt sich also, daß die Praxis der Randmitglieder weiter abnimmt und der regelmäßige Gottesdienstbesuch der Kindheit in der Jugendphase nur noch von einer kleinen Anzahl ausgeübt wird.

Im Blick auf den Kirchgang kann man noch eine weitere interessante Beobachtung machen. Hatte der Gottesdienstbesuch bis zum Alter von 12 Jahren insbesondere noch Beziehungen zu Beten, so werden in späteren Jahren die Korrelationen zu Glaubens- und Bibeltexten deutlicher. Das bedeutet, daß diejenigen, die heute regelmäßig zum Gottesdienst gehen auch regelmäßig sich mit religiösen Texten beschäftigen und umgekehrt, daß mit der Abnahme des Kirchgangs auch eine Abnahme der Beschäftigung mit Glaubens- oder religiösen Texten vorliegt. Der Kirchgang ist so auch repräsentativ für den Umgang mit religiösen und biblischen Texten.

Die Studie Jugend 92 kommt im Blick auf Gottesdienstbesuch und Wohnortgröße zu dem Ergebnis, daß der Kirchgang Jugendlicher „generell von Größe und Typus der Wohngemeinde abhängig“<sup>6</sup> ist. Diese These wurde in der vorliegenden Untersuchung nicht bestätigt. Gerade in den Dörfern ist die geringste prozentuale Anzahl derer, die nie in den Gottesdienst gehen, zu finden. Nicht wie zu vermuten in der Stadt, sondern in den Vororten, dem kleinstädtischen Bereich finden sich die höchsten Prozentzahlen, derer die nie (44,6%) oder selten (45,1%) zur Kirche gehen. Regelmäßig besuchen sowohl rund 30% der Dorfbewohner und Städter den Gottesdienst. Für eine Skalierung wurde in der Variablen *Gottesdienstbesuch* zusammengefaßt. Danach besuchen nur noch 109 Schülerinnen und Schüler den Gottesdienst und 896 (84,7%) haben keine Praxis des Kirchgangs mehr. Es zeigt sich deutlich, daß das abnehmende Interesse am Gottesdienst auch ein Signal des Traditionsbruchs ist.

<sup>6</sup> Ebd., 241.

### 3.4. Kirchlichkeit

Die Variable Kirchlichkeit wurde aus den Fragen Aktivität in einer Gemeinde, Gottesdienstbesuch und eigene Mitgliedschaft erstellt. Zur vergleichenden Erfassung des Stellenwerts der Kirche wird eine Kirchlichkeitstypologie verwendet, die sich in folgende Merkmale untergliedert: Nicht kirchlich, formal kirchlich, modal kirchlich und praktizierend kirchlich. Nach oben genannter Aufteilung haben 58 (6%) „nicht kirchliche“, 686 (70,4%) „formale“, 161 (16,5%) „modale“ und 69 (7,1%) „praktizierende“ Schüler an der Untersuchung teilgenommen. Bei 84 Probanden konnte in dieser Form keine „Antwort“ ermittelt werden. Insgesamt kann man sagen, daß der Grad der Kirchlichkeit unter den Jugendlichen in Trier und Umgebung nicht hoch ist.

#### 3.4.1. Eigene Einschätzung

Obwohl wie zuvor gesehen<sup>7</sup> 93,6% der Eltern Mitglied in der Kirche sind und die religiöse Sozialisation offensichtlich ist, deuten aber die Ergebnisse der Randauszählung der Frage nach dem eigenen Verhältnis zur Kirche auf eine Veränderung hin. Das Verhältnis zur Kirche wird von 38,7% im negativen Bereich angesiedelt. Ein eher negative Einstellung zur Kirche haben 26,9% und 11,8% eine sehr negative Einstellung. 45,5% der Untersuchungsteilnehmer vertreten eine neutrale Position. Nur bei 15,7% findet sich eine positive (12,7%: positiv; 3% sehr positiv) Selbstdefinition.

#### 3.4.2. Haltungen gegenüber der eigenen religiösen Gemeinschaft

Abgesichert werden diese Ergebnisse, betrachtet man die Auswertung der Frage nach religiösen Einrichtungen<sup>8</sup>. Es ergab sich folgende Reihenfolge in der Beliebtheitsskala: Der Papst ist unbeliebt, der Bischof schon beliebter, der Priester vor Ort schnitt am besten ab. Relativ positiv wurde die konkrete Gemeinde bewertet. Die Analyse unterscheidet deutlich zwischen kirchlicher Leitung und konkreter Erfahrung mit der Gemeinde vor Ort.

Noch prägnanter werden die Ergebnisse, zieht man die Haltungen gegenüber der eigenen religiösen Gemeinschaft hinzu. Es können drei Faktoren ermittelt werden. Man kann Faktor 1 als negative Beziehung zur Kirche und Faktor 2 als positive Beziehung zur Kirche interpretieren; Faktor 3 bezieht sich auf die individuelle Dimension des Glaubens. Die Jugendlichen zeigen eine große Distanz gegenüber ihrer Glaubensgemeinschaft bzw. ihrer Kirche. Demgegenüber wird die Plausibilitätsbasis des Glaubens in die Individualität der Subjekte verschoben. Die eigene subjektive Überzeugung steht der eigenen Glaubensgemeinschaft distanziert gegenüber. Jeder Einzelne muß für seinen Glauben selbst sorgen. Er fällt seine Entscheidungen selbst und ist so auf sich selbst verwiesen. Die Jugendlichen, auch wenn sie sich für Religion interessie-

<sup>7</sup> Vgl. Religiöse Sozialisation im Elternhaus (1.1.).

<sup>8</sup> Vgl. dazu die Auswertung der Frage nach religiösen Institutionen (3.4.6.).

ren, fühlen sich von einer oft nur medial vermittelten Institution Kirche nicht angesprochen und stehen ihren offiziellen Vertretern reserviert gegenüber. Dies betrifft vor allem diejenigen, die sich selbst als überhaupt nicht religiös einschätzen. Mit einem Mittelwert von 1.99 haben sie eine dezidiert ablehnende Haltung; dagegen beurteilen diejenigen, die sich als sehr religiös bezeichnen, die Kirche positiver (Mittelwert: 2.90). Jedoch zeigt auch diese Auswertung, daß auch diese Jugendlichen eine skeptische Beziehung zur Kirche haben und sich in ihrer religiösen Daseinsauslegung von der Zuständigkeit des (Lehr-)Amtes emanzipiert bzw. gelöst haben.

### 3.4.3. Subjektive Verbundenheit mit der eigenen Pfarrei oder Gemeinde

Gegenüber der traditionellen Verkörperung der Kirche durch Bischöfe und Papst ist der Bezug zur konkreten Gemeinde anders gewertet. Der Grund hierfür könnte sein, daß die konkrete Gemeinde Erfahrungen ermöglicht, die die persönliche Ausübung von Religiosität unterstützt. Dabei wird die grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem eigenen Glauben und der Kirche beibehalten.

Dies zeigt sich vor allem, betrachtet man die Fragen, welche die eigenen Kontakte zur Kirche erhoben. Die Jugendlichen hatten in ihrer Kindheit engen Kontakt mit ihrer konkreten Gemeinde durch Kindergarten (73,4%), Katechesegruppen (70,2%), Messdiener- (37,6%) und Jugendgruppen (32,2%). Der dabei entstandene Kontakt mit den offiziellen Vertretern der Religionsgemeinschaft (z. B. Pastor/Pfarrer [35,3%]) wird von 14% der Befragten positiv gewertet. Dagegen haben 46,9% einen eher negativen Eindruck erhalten. Jedoch sind immerhin noch 18,2% aktives Mitglied von Gruppen oder Verbindungen innerhalb eines kirchlichen Verbandes. Offensichtlich verliert die Kirche einerseits als Institution Prägekraft, andererseits erreicht sie fast 1/5 der Probanden in ihren Gemeinden. Die Verknüpfung von Religion und Freizeitgestaltung spielt hier eine wichtige Rolle. Dadurch wird die konkrete Gemeinde der Ort, wo man Freunde treffen kann und mit ihnen Freizeit verbringt.

Insgesamt haben die Jugendlichen unterschiedlich intensive Berührungen mit der institutionalisierten Religion. Während sich eine kleinere Gruppe eng (184 Schüler: 17,4%) an die konkrete Gemeinde bindet (modal: 16,3% und praktizierend: 7,1%), ist das Verhältnis des größeren Teils der Befragten durch Distanz geprägt (formal: 70,4% und keine Beziehung zur Gemeinde: 6,0%).

### 3.4.4. Alter und Geschlecht

Die Verteilung nach *Altersstufen* kann mit diesen Befunden nur im Blick auf die 17–20jährigen ausgewertet werden, da die unter 17– und über 20jährigen Schüler in einer zu geringen Teilnehmerzahl vertreten sind. Im Gegensatz zur Shell-Studie 92<sup>9</sup> konnte in der vorliegenden Studie keine Beziehung zwischen

<sup>9</sup> Vgl. EIBEN, Jürgen: Kirche und Religion. Säkularisierung als sozialistisches Erbe, in: Jugend 92 (s. Anm. 5), Bd. 2: Im Spiegel der Wissenschaften, Opladen 1992, 91–104.

Alter und Kirchlichkeit festgestellt werden. Der gleiche Befund liegt auch im Blick auf das *Geschlecht* vor. Frauen zeigten sich in der vorliegenden Untersuchung nicht kirchennäher als Männer. Es gibt keine bedeutenden Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Probanden. Offensichtlich haben sich die Lebensumstände von Frauen und Männern so angepaßt, daß es kaum noch Unterschiede hinsichtlich ihrer Kirchlichkeit gibt.

#### 3.4.5. Wohnortgröße

Auch die *Wohnortgröße* und ihre Beziehung zur Kirchlichkeit wurde untersucht. Die Vermutung, „je kleiner die Gemeinde, desto größer die Anteile der Kirchlichen“<sup>10</sup>, konnte so nicht bestätigt werden. Zwar leben 56,1 % der nichtkirchlichen Versuchsteilnehmer (entspricht 10,8 % aller Stadtbewohner) in der Stadt, aber auch 33,8 % der praktizierenden. Ausgesprochen prägnant ist die Situation im dörflichen und kleinstädtischen Bereich. Im kleinstädtischen Bereich zählen fast  $\frac{1}{4}$  der Untersuchten zu den formal Kirchlichen, das heißt, daß fast die Hälfte aller formal Kirchlichen dort wohnen. Hier findet sich auch der geringste Prozentsatz der Praktizierenden (6,7 %). Das gleiche Bild ergibt sich auch für die Dorfbewohner. Nur noch 6,8 % praktizieren und 69,9 % haben ein formales Verhältnis zur Kirche! Von allen Praktizierenden lebt der kleinste Prozentsatz heute im dörflichen Bereich, nämlich 23,5 %. Dagegen wohnen fast 34 % der praktizierenden Versuchsteilnehmer in der Stadt.

Zusammenfassend ergibt sich nur ein Unterschied hinsichtlich der Wohnortgröße und der Kirchlichkeit, nämlich daß faktisch aber nicht in Relation in der Stadt die meisten nicht kirchlichen Schüler leben. Ein Gefälle zwischen Land und Stadt ist nicht vorhanden. Man kann nicht mehr von einer sozialkulturellen Tradierung des Christentums sprechen. Das Alltagsleben, das früher eng auch mit der Wohnortgröße verflochten war, ist in diesem Sinn nicht mehr Bestandteil einer kirchlichchristlichen Tradition.

#### 3.4.6. Institution

Der sogenannte „*Badewanneneffekt*“<sup>11</sup>, welcher einen Bruch mit der Kirche bzw. zunehmende Distanz zur Kirche in der Jugendzeit konstatiert, gilt für die untersuchten Schüler. Dieser kurvenlineare Prozeß ist auch aus einem weiteren Befund plausibel. Für 95,1 % aller Befragten ist Kirche mit Kindheit verbunden, von der sich die Jugendlichen im Prozeß des Erwachsenwerdens lösen (müssen). Und eben diese Entwicklung geschieht in der Jugendzeit. Die Beziehung der Kinder zur Kirche ist in Trier und Umgebung sehr deutlich. Allein fast  $\frac{1}{4}$  der Untersuchten haben einen Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft besucht (73,4 %) und etwa die gleiche Anzahl hatte über die Kommunionkatechese hinaus schon engere Kontakte mit den örtlichen Gemeinden. Daß diese

<sup>10</sup> Ebd., 98.

<sup>11</sup> Vgl. Jugend 92 (s. Anm. 5), 240–241.

sich nicht nur auf die gewissermaßen durch Staat (-Kindergarten) und Gesellschaft (... man geht zur Kommunion) vorgegebenen Rahmenbedingungen beziehen, zeigen die weiteren Kontakte mit kirchlichen Einrichtungen. Über ein Viertel (28,2%) der Probanden nahm an Kindergruppenstunden und kirchlichen Jugendgruppen (32,2%) teil und sogar 37,6% waren/sind Messdiener. Fast ebenso viele Schüler (35,3) haben über die Beziehung zum Pastor bzw. Pfarrer Kontakt mit der Kirche bekommen.

In diesem Zusammenhang muß auf einen interessanten Befund aufmerksam gemacht werden, da auch schriftliche Ergänzungen ausgewertet wurden. Hier wurden alle Nennungen geordnet und ausgezählt. Dabei konnte festgestellt werden, daß neben der Schule (49 Nennungen) und der Familie (10 Nennungen) liturgische Bezüge mit der Frequenz von 62 am häufigsten vorkamen. Allein dabei waren 34 Schüler, die über musikalische Einrichtungen (Chor, Sing- und Musikkreis usw.) Kontakte mit der Kirche hatten.

Diese durchaus positiven Befunde zeigen, daß die örtlichen Gemeinden in der Lebenswelt der Schüler präsent sind. Dies hat sich auch in der Auswertung der Frage nach den Haltungen gegenüber religiösen Institutionen gezeigt. Die dort ermittelten 3 Faktoren beziehen sich auf religiöse Einrichtungen. Eine klare Unterscheidung ist demnach zwischen der abstrakten Institution Kirche einerseits und andererseits der konkreten Erfahrung mit Kirche zu machen. Die Analyse ergab, daß über die Hälfte der Schüler eine negative Sicht gegenüber der Kirchenleitung haben. Nur 14,4% der Jugendlichen haben dieser gegenüber einen positiven Eindruck.

Anders verhält es sich, betrachtet man den Faktor „Konkrete Gemeinde“. Ihr stehen nur halb soviel, nämlich 32,3% negativ (27,1%) bzw. sehr negativ 5,2% gegenüber. Aber dreimal soviel Schüler (46,2%) haben ihr gegenüber eine positive (37,9%) und sehr positive (8,3%) Einstellung. Die konkrete Erfahrung mit Kirche wird also deutlich anders gesehen, als die allgemeine Einstellung gegenüber der Kirchenleitung (Papst und Bischöfe).

Eine weitere interessante Beobachtung ergibt sich im Blick auf die Einstellung gegenüber der konkreten Gemeinde. Konnte in den verschiedenen Varianzanalysen zwischen der religiösen Einstellung und der Religiosität der Untersuchungsteilnehmer in der Regel ein linearer auf- bzw. absteigender Zusammenhang errechnet werden, so fällt bei der Betrachtung der Ergebnisse über die konkrete Gemeinde und Religiosität auf, daß a) eine sehr geringe negative Einstellung bei den „Überhaupt-Nicht-Religiösen“ erkennbar ist; b) die „Eher-Nicht-Religiösen“ sich der konkreten Gemeinde gegenüber neutral verhalten und c) sowohl die „Eher-Religiösen“ als auch die „Sehr-Religiösen“ einen gleich hohen, eher positiven Bezug (Mittelwert: 3.6) zu ihren Gemeinden haben. Die „Überhaupt-Nicht-Religiösen“ und die „Eher-Nicht-Religiösen“ haben, so kann man interpretieren, kein Interesse gegenüber ihrer konkreten Gemeinde.

#### 4. Schlußbemerkungen

Die hier ausgewählten Befunde haben einen Zusammenhang zwischen den Ergebnissen der Analysen über Religiosität und Kirchlichkeit aufgezeigt. Dabei



ist bezüglich der außerkirchlichen Religiosität keine allzu große Trennlinie festzustellen.

Diese Position einerseits und die negative Beziehung zur eigenen Glaubensgemeinschaft sowie die Herrschaftskritik<sup>12</sup> führen zu einer subjektivierten Religion. Religion und Glauben werden deutlich als etwas Privates angesehen. Von diesem Standpunkt ist verständlich, daß die Institution Kirche mit ihren hierarchischen Verhältnissen als Zwang wahrgenommen wird. Von der Institution Kirche fühlen sich die Jugendlichen begrenzt und in ihren Bedürfnissen nicht verstanden. Dies wurde besonders in den Antworten zu Fragen nach Einstellungen und Haltungen zur Kirche deutlich. Insbesondere die (medial vermittelte) kirchliche Leitung ist hierbei Zielpunkt der Ablehnung und Kritik. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß die eigene institutionalisierte Glaubensgemeinschaft zu dem Glauben der eigenen Person in Distanz gesehen wird. Dadurch verlieren die traditionellen Kirchen- und Religionssysteme in dieser Lebensphase immer mehr an Bedeutung<sup>13</sup>.

Es bestätigt sich die Tendenz, „daß dort, wo die Kirche wegfällt, früher oder später auch der Glaube wegfällt.“<sup>14</sup> Es ist nicht so, daß die Menschen keinen Kontakt mehr zur Kirche haben, weil sie nicht mehr glauben; sie glauben nicht mehr, weil sie keinen Kontakt mehr zur Kirche haben. Mit Abnahme der Bindung an die Kirche als institutionalisierte Religiosität erhält eine innerweltliche Orientierung größeres Gewicht.

Dennoch sind im Blick auf die religiöse Sozialisierung im Elternhaus und der Akzeptanz der eigenen konkreten Gemeinde Berührungspunkte mit Religion und Kirche vorhanden. Dabei muß man davon ausgehen, daß der Dialog zwischen Jugendlichen mit Religion und Kirche nur dann ernsthaft geschieht, wenn beide Seiten sich als Gesprächspartner ernst nehmen.

<sup>12</sup> Vgl dazu die Auswertung der Frage nach der Haltung gegenüber der eigenen religiösen Gemeinschaft (3.4.6.).

<sup>13</sup> Hierbei ist zu bedenken, daß auch der Ablöseprozeß vom Glauben des Kindes hin zu einem erwachsenen Glauben eine Rolle spielt.

<sup>14</sup> VAN DER VEN, Johannes: Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995, 172.

LAMES, Gundo: *Schulseelsorge als soziales System. Ein Beitrag zu ihrer praktischtheologischen Grundlegung.* Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln 2000. 348 Seiten, kart., 71,- DM.

Dem Thema der Schulpastoral wird in den letzten Jahren vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt. Man denke an die Erklärung zur Schulpastoral, die die bischöfliche Kommission für Erziehung und Schule 1996 unter dem Titel „Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule“ vorgelegt hat. Man denke an die Aktivitäten, die Schulabteilungen bzw. Jugendämter mancher Bistümer in diesem Bereich an den Tag legen. Im Rahmen dieser vermehrten Aufmerksamkeit greift Gundo Lames in seiner Publikation die Frage nach der „Schulseelsorge als soziales System“ auf. Die Studie wurde im WS 97/98 von der Theologischen Fakultät Trier unter dem Titel „Schulseelsorge – ein Beitrag zu ihrer praktischtheologischen Grundlegung unter geschichtlichen, systemtheoretischen und religionspädagogischen Aspekten“ als Dissertation angenommen. Die Studie bediene sich, wie Verfasser einleitend sagt, eines interdisziplinären Forschungsdesigns (20), indem sie an ihren Gegenstand unter geschichtlichen, systemtheoretischen und religionspädagogischen Forschungsperspektiven herangehe.

Der geschichtliche Teil der Studie (24–97) verfolgt das Ziel, Schulseelsorge als ein neues Handlungsfeld zu erweisen, das sich aus dem spannungsreichen Beziehungsverhältnis von Kirche und Schule heute ausdifferenziert habe. Die Kirche entwickle in der Schulseelsorge „ein neues, eigenständiges Handlungsfeld, über das sie neben dem Religionsunterricht ihr Verhältnis zur Schule reguliert“, nachdem sie – die Kirche – im gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß der Moderne ihre Oberhoheit über die Schule eingebüßt habe. Zum Aufweis dieser These legt die Studie in fünf „Sequenzen“ einen weitgefächerten Weg durch die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Schule zurück. Die erste Sequenz erfaßt den Zeitraum von 1450–1650 (Schule als „Magd der Kirche“, Schule im Dienst der weltlichen Obrigkeit), die zweite blickt auf die Jahre von 1650–1815 (Schule als Veranstaltung des Staates), die dritte (1815–1917) wertet die schulischen Aktivitäten der Kirche als „Ringens um christliche Erziehung in einem staatlich verantworteten Schul- und Bildungswesen“, die vierte Sequenz (1918–1945) wertet das kirchliche Bemühen auf dem Sektor von Schule und Erziehung als Versuch, den Herausforderungen der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus ideologiekritisch entgegenzuwirken. Die fünfte Sequenz schließlich spannt einen (zu) großen Bogen über den Zeitraum von 1945–1995, in welchem die Kirche ihre nach dem Krieg erst hohen Erwartungen an den Einfluß, den sie auf die Schule wiederzugewinnen hoffte, auf ein realistisches Maß zurückschnitt. Die Entwicklung verlief über die „Rekonstituierung des kirchlichen Einflusses auf die Schule“ nach 1945 über das den sich wandelnden Zeitverhältnissen angepaßte Bemühen der Kirche um verschiedenartige experimentierende religionsunterrichtliche Konzeptionen bis zur bitteren Erfahrung einer „Dauerkrise des Religionsunterrichtes“.

So interessant sich die Details dieses langen geschichtlichen Teils ausnehmen, in einem sehr engen Zusammenhang mit der Zielstellung der Studie, Schulseelsorge als soziales System zu begreifen, scheinen sie mir nicht zu stehen. Es wäre sicher förderlicher gewesen, hätte sich die Studie auf den Zeitraum von 1945–1995 beschränkt und ihn differenzierter auf das Entstehen der Schulseelsorge hin aufgearbeitet. Der Autor selbst faßt den geschichtlichen Teil in der Feststellung zusammen, daß „die Schulseelsorge als eigenes Handlungsfeld erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ (96) in Erscheinung trete. In eben dieser Einschätzung ist ihm recht zu geben, was die Anfrage an die Länge des geschichtlichen Teils in ihrer Berechtigung nur noch einmal verstärkt. Schulseelsorge sei,

so eine Zusammenfassung, „eine Art neues Produkt, das aus der Sorge der Kirche um die Schule und die (nicht „der“, wie es im Text irrtümlich heißt) an ihr beteiligten Menschen angesichts gesamtgesellschaftlicher Veränderungsprozesse heraus erwächst“ (96). Was an dieser Zusammenfassung allenfalls stören kann, ist die Anordnung der Reihenfolge: erst die Sorge der Kirche *um die Schule*, dann erst ihre Sorge *um die (beteiligten) Menschen*. Allerdings scheint sich die Studie selbst zu korrigieren, indem sie im unmittelbaren Anschluß die „Sorge der Kirche um sich selbst“ und „um die Menschen“ (die in der Schule zusammenkommen) als die „zwei Seiten“ der Schuleelsorge ausgibt. Daß allerdings in der Formulierung der „Sorge der Kirche um sich selbst“ ein neues, gewissermaßen ekklesiologisches Problem gesehen werden kann, sei hier nur am Rande erwähnt.

Der zweite Teil der Studie, der systemtheoretische, (98–223) versucht, die Schuleelsorge als „soziales (Sub-)System kirchlicher Organisation grundzulegen“. Gemeint ist wohl nicht, grundzulegen, sondern mit Hilfe der Systemtheorie als soziales System in den Blick zu nehmen bzw. „systemtheoretisch zu beobachten“ (99). Und dies in der Hoffnung, daß dieser systemtheoretische Beobachtungsblick eine präzisere Sicht auf die Möglichkeiten der Schuleelsorge als kirchlichem Handlungssystem erlaubt. Systemtheoretisch gesehen gehöre Schuleelsorge sowohl dem Schul- und Erziehungssystem wie dem kirchlichreligiösen System an. Im Abschnitt „Schuleelsorge als soziales Subsystem der Kirche in schulischen Kontexten“ wird der Gedanke entwickelt, die Aufgabe der Schuleelsorge im systemtheoretischen Sprachspiel des binären Codes von Immanenz/Transzendenz als Dual aus „unbedingter und bedingter Zuwendung“ zu lesen. Mit diesem Begriffspaar hebt der Verfasser auf die Tatsache ab, daß die Schuleelsorge zum einen dem Kontext von Schule und schulischer Welt mit all ihren Fragestellungen und Problemen verpflichtet sei (insofern „bedingte“, weil die kontingenten Probleme der Menschen aufgreifende „Zuwendung“). Zum anderen erfolge die Zuwendung der Schuleelsorge aus dem Impuls des Evangeliums und des Glaubens und repräsentiere so eine „unbedingte Zuwendung“. Dabei könne aber Schuleelsorge als soziales System die systemischen Gegebenheiten der schulischen Welt nicht unmittelbar und direkt verändern, sondern nur von außen den Anstoß geben, daß sich die schulischen Zusammenhänge aus dem Impuls der schuleelsorglichen Intervention selbst verändern. Manchmal läßt in diesem Teil der Studie die Leserfreundlichkeit zu wünschen übrig, was das exakte Verständnis des Gemeinten bisweilen erschwert. Sodann irritiert der ausdrückliche Verzicht des Verfassers auf die „Verträglichkeitsprüfung“ (100) systemtheoretischer und praktischtheologischer erkenntnisleitender Interessen bezüglich des Gegenstands der Studie. Der Verfasser macht von der Systemtheorie als „nichttheologischem Beobachtungsinstrument“ (100) Gebrauch. Solches methodisches Vorgehen ist aber nicht auf der Höhe wirklicher Interdisziplinarität. Von daher kann die Studie, so sehr sie interessante Einsichten für die Schuleelsorge zu Tage fördert, nur in einem eingeschränkten Maß für sich in Anspruch nehmen, eine *grundlegende* Studie zu sein bzw. einen Beitrag zur praktischtheologischen *Grundlegung* der Schuleelsorge zu liefern. Diese kritischen Anmerkungen sollen dabei, noch einmal sei es betont, der Studie ihre wertvollen Einsichten und Anregungen für die Schuleelsorge nicht absprechen.

Der dritte Teil „Religionspädagogische Perspektiven zur Schuleelsorge“ (224–319) stellt zu Eingang fest, die „vorangegangene Betrachtung“ – gemeint ist der systemtheoretische Teil der Studie – habe bereits „mehrfach auf die kirchliche und praktischtheologische Inhalts- und Begründungsperspektive schuleelsorglichen Handelns hingewiesen“ (224). Die damit angesprochenen inhaltlichen Aspekte der Schuleelsorge werden in diesem dritten Teil eingehend dargestellt. Zuerst werden Beispiele katholischer und evangelischer Ansätze von Schuleelsorge vorgestellt, danach macht Verfasser auf die mystagogischen und diakonischen Dimensionen der Schuleelsorge aufmerksam und verschränkt diese – in einer Reminiszenz an die Anregungen aus dem systemtheoretischen Teil – mit dem Dual „unbedingter Zuwendung/bedingter Zuwendung“. Wenn ich die Aussageab-

sicht der Verfassers an dieser Stelle recht verstehe, ordnet er die mystagogische Dimension der Schuleseelsorge der „unbedingten Zuwendung“ und ihre diakonische Dimension der „bedingten Zuwendung“ zu, wobei er zu Recht auf dem Dual und damit auf der nichtauflösbaren Verschränkung beider Dimensionen besteht. In einem abschließenden Schritt zeigt der Autor die Bedeutung des religionspädagogisch-didaktischen Konzeptes der Elementarisierung – verstanden als zirkuläres Kommunikationsmodell (296) – für eine im Horizont des Duals von „unbedingter/bedingter Zuwendung“ operierende Schuleseelsorge auf. Insgesamt eine aufwendige, nicht immer leicht zu lesende Studie, zu der mit Gewinn die greifen mögen, denen die Last der Schuleseelsorge auferlegt ist.

Stefan Knobloch, Mainz

FOX, Helmut/PAULY, Wolfgang: Befreite Liebe – Verantwortete Liebe: Eine sexualethische Handreichung. Trier: Paulinus Verlag 1999, 184 S., kart., 39,80 DM.

Der Themenbereich „Sexualität“ beschäftigt die öffentliche und innerkirchliche Diskussion kontinuierlich mit wechselnder Intensität. Die vorliegende Publikation will eine empirisch fundierte und am christlichen Glauben orientierte Handreichung für die Thematisierung des Themas in Schule und Jugendarbeit sein. Ein Ziel ist es, Perspektiven für eine gelingende dialogische und ganzheitliche Integration der sexuellen Grundbestimmung menschlichen Daseins aufzuzeigen, ein anderes, der grundsätzlichen Frage nach Genese, Funktion und Grenzen der das menschliche Leben schützenden Normen nachzugehen und einen Diskussionsbeitrag zur Begründung von Normen jenseits metaphysischer und deontologischer Fundierung der Moral zu leisten (13).

Gemäß dieser umfassenden Intention ist das Buch aufgebaut. W. Pauly gibt in einem didaktisch geschickt strukturierten Kapitel (I) einen Überblick über wichtige Versuche der Begründung von Normen – ausgehend von Platon und Aristoteles bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Ausführungen bieten eine gute, literaturgestützte und kritische, weil problemschließende und weiterführende Aspekte benennende Information. Deutlich wird, daß bei aller Verschiedenheit der Begründungen die Tendenz in diesem Zeitabschnitt leitend war, eine Begründung der Normen durch einen Rückgriff auf eine letzte Instanz, die ihrerseits nicht mehr fragwürdig sein sollte, abzusichern. Diese wird erst durchbrochen mit der Wiederentdeckung der Geschichte. Die Vergeschichtlichung erweist sich als ein „Schutz vor einer Verankerung des Handelns in einer apriorischen, der Menschenwelt vorausliegenden Ideenwelt“ (51) und fordert – heute – dazu heraus, angesichts der Pluralität von Weltanschauungen und Ethiken neue Wege der Normenfindung zu erschließen. Hier rekurriert Pauly kenntnisreich und problembewußt auf Vertreter der Diskursethik (Habermas, Apel), diskutiert Schritte diskursiver Normenfindung, stellt theologiegeschichtliche Modelle konsensualer Normenfindung vor und leitet daraus Aspekte einer christlichen Diskursethik ab. In diesen Ausführungen wird die Intention des Verfassers deutlich und beeindruckt: Normen müssen so beschrieben werden, „daß sie nicht zum abstrakten und lebensfeindlichen Gesetz erstarren“, die „im Christentum ausgebildeten Wege herrschaftsfreier Konfliktlösung“ könnten dafür eine bedeutsame Hilfe sein (71 f.).

In Kap. II wird dieses Grundanliegen am Thema „Gelebte Sexualität“ konkret entfaltet. Die Ausführungen verstehen sich als Diskussionsbeitrag zu der Aufgabe, menschliche Sexualität vor sich selbst, dem Partner und dem gesellschaftlichen Umfeld zu verantworten. Leitend ist ein ganzheitliches Menschenbild, bestimmend das Verhältnis von Sexualität als „elementare Dimension des Lebensvollzuges“ (76, 82). Problemschließend ist die angezielte neue Normfindung im Bereich der Sexualität, die sowohl „die Tradition als Gesprächspartner ebenso ernst nimmt wie gegenwärtige Lebenspraxis und Lebenserfahrung“ und Aspekte „einer konsensualen Wahrheits- und Normfindung mit den wichtigen



Elementen der Herrschaftsfreiheit, des Diskurses, der Repräsentation und der Delegation“ (82) praktisch umsetzt, als auch Erkenntnisse der empirischen Sexualforschung über verändertes Sexualverhalten aufnimmt. Die dieses Kapitel abschließenden „Konsequenzen für eine Sexualpädagogik im Rahmen der Religionspädagogik“ sind geprägt vom Ziel der „Humanisierung der menschlichen Sexualität im Rahmen der lebenslangen Reifung eines Menschen zu einer integrativen Gesamtpersönlichkeit“ (94; auch 99).

In Kap. III behandelt H. Fox das Thema „Sexualität in den biblischen Schriften und der kirchlichen Tradition“. Hier werden zunächst in knapper Weise unter Heranziehung wichtiger Literatur wirkungsgeschichtlich bedeutsame Positionen aus der Geschichte der Kirche zu Einzelthemen wie Eheverständnis, Frauenbild, Zölibat kritisch vorgestellt. Deutlich wird, wie lange Zeit die Sexualität, im Bann von Augustinus und Thomas von Aquin stehend, als Bedrohung und Gefährdung verstanden wurde (138). Die Trendwende ereignet sich mit dem Vaticanum II. Fox referiert dessen neue Ansätze, vertieft sie unter Verweis auf die Würzburger Synode von 1971–1974, unternimmt eine Bewertung des gegenwärtigen ambivalenten Standes der Diskussion über Sexualität und ihre Normen in der katholischen Kirche (141 ff.) und erläutert diese Ambivalenz an wichtigen Einzelproblemen, u. a. Eheverständnis, Empfängnisregelung, Scheidung, nichteheliche Lebensgemeinschaften (150 ff.), wobei die Leidenschaft des Verfassers beeindruckend greifbar wird: stets den konkreten Menschen in das Zentrum seiner Fragestellungen zu rücken, in kritischer Solidarität zu seiner Kirche auf Verkrustungen und Fehlentwicklungen hinzuweisen und den christlichen Glauben als Hilfe zum Mensch-Werden verständlich zu machen. Das Buch ist wissenschaftlich fundiert und didaktisch ausgezeichnet aufbereitet. Es bietet eine Fülle von Informationen und ist – nicht nur im Bereich von Schule und Jugendarbeit – eine gute Hilfe für die Erarbeitung eines eigenen Standpunktes in der Pluralität, wobei Freiheit und Verantwortung die Leitmaximen sind.

Richard Schlüter, Landau

PORZELT Burkard: Jugendliche Intensivverfahren. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz. Manumedia Verlag Schnider, Graz 1999, br., 285 S., 50,00 DM.

Die empirische Religionspädagogik meldet sich gegenwärtig – im Vergleich zu den 70-er Jahren mit einer neuen Fragestellung – vehement zurück. Heute steht die Art und Weise des seit längerem zu beobachtenden Wandels der Erfahrungs- und Verstehensvoraussetzungen der Schülerinnen und Schüler und dessen Konsequenzen für die unterrichtliche Erschließung grundlegender Glaubensinhalte im Religionsunterricht im Mittelpunkt. Die vorliegende Mainzer Dissertation ist ein wichtiger Beitrag zu diesem Problemfeld und trifft methodisch und inhaltlich zugleich in das Zentrum der gegenwärtig laufenden Diskussion um die Korrelationsdidaktik.

In Kap. I wird der „religionspädagogische Entdeckungszusammenhang“, die leitende Problemstellung der Studie, entfaltet. Differenziert wird hier zunächst das fundamental-theologische Korrelationsmodell von E. Schillebeeckx erschlossen. Dessen Umsetzung in der Religionspädagogik seit 1974 wird anhand wichtiger offizieller Texte zur Didaktik des Religionsunterrichts anschließend problembewußt diskutiert und dann wird die momentane Kritik an dem für die Korrelationsdidaktik bis heute bestimmenden Korrelationsmodell als letztlich eine Art von bloßer abstrakter Korrelation (vgl. 44ff) pointiert präzisiert. In Konsequenz ist daher „der Widerspruch zwischen der konzeptionellen Hochschätzung existentiell bedeutsamer Gegenwartserfahrungen im Kontext korrelativer Didaktik und deren empirischer Vernachlässigung de(r) Problemhorizont der vorliegenden Untersuchung“. Denn: „Ohne gründliche Kenntnisse heutiger Relevanzverfahren



läßt sich eine wechselseitige kritische und produktive Korrelation zwischen Glauben und Leben weder theoretisch rechtfertigen noch praktisch einlösen.“(53)

In Kap. II erläutert der Verf. das Erhebungs- und Auswertungsverfahren der Untersuchung sowie dessen methodologischen Implikationen, wobei ihm unter Aufnahme wichtiger Kriterien und Axiome qualitativ-empirischer Forschung eine ausgezeichnete wissenschaftstheoretische Absicherung seines methodischen Vorgehens gelingt. Die Kapitel III und IV sind der Kern der empirischen Untersuchungen. In sieben Fallstudien werden die „Schlüsselpassagen“ (107ff), in denen persönliche, emotional nahegehende Erlebnisse, die lebensgeschichtlich singulär und existentiell gewichtig sind, aus den „Erzählrunden“ einer Mädchen- und einer Jungengruppe (16–18 Jahre) eines Jugendverbandes einer „syntaktisch-semantischen Intensivanalyse“ (111ff) unterzogen. Hierbei werden äußerst akribisch, methodisch sauber und gut nachvollziehbar in jeweils vier Untersuchungsschritten die Eigenarten und sprachlichen Darstellungsformen von Jugendlichen herausgearbeitet, in denen sie ihre existentiell bedeutsamen und sehr vielgestaltigen Erlebnisse und Erfahrungen ausdrücken, und das jeweilige Profil der zur Sprache kommenden Intensivverfahren rekonstruiert. Als existentielle Kernthemen erweisen sich – zusammenfassend formuliert – Heimat und Fremde (139f;162f), psychosoziale Integration und Isolation (183), Zufälligkeit, Vergänglichkeit und Tod (200f; 219f), Transzendierung des Alltagsbewußtseins (236), authentische und gegenseitig akzeptierende Begegnung (251).

Im abschließenden (kurzen) Kapitel V unternimmt der Verf. einen „religionspädagogischen Ausblick“, in dem er die wichtigsten Ergebnisse als Bausteine („Grundlinien“) eines „theoretisch legitimierbaren und praktisch realisierbaren Korrelationskonzeptes“ (252) markiert. Hervorzuheben und religionspädagogisch herausfordernd sind a) der vorhandene Fundus biographischer Relevanzverfahren bei den Jugendlichen, die sie in genuiner und schlüssiger Weise ins Wort bringen, b) die Disparität jugendlicher Intensivverfahren, c) die Fremdheit der jugendlichen Erfahrungsartikulation und d) das absolute Ausbleiben explizit religiöser Deutungen (253–258). Daraus folgt für religionspädagogisches Handeln: „Eine realistische Korrelationsdidaktik muß von der Prämisse ausgehen, daß zwischen jugendlichen Lebenserfahrungen und christlichen Glaubenserfahrungen keinerlei sprachliche Berührungspunkte bestehen, die über anthropologisch nachvollziehbare Vokabeln und Formulierungen hinausgehen. Mögen religiös geprägte Worte und Wendungen den Jugendlichen auch kognitiv bekannt sein, so erlangen sie doch in dem Sinne keine biographische Relevanz, daß sie zur vergegenwärtigenden Deutung eigener Intensivverfahren herangezogen werden.“ (257) Deshalb sieht der Verf. – konsequenterweise – eine entscheidende Aufgabe des Religionsunterrichts heute darin, eine „respektierende Konfrontation“ verschiedener fremder Wirklichkeitsdeutungen zu ermöglichen: „Eine wirklichkeitsnahe Religionsdidaktik, die um die gegenseitige Fremdheit der ihr anvertrauten Sprach- und Erfahrungswelten weiß und deren jeweilige Besonderheit zu achten sucht, wird die primäre und naheliegende Aufgabe des Religionsunterrichts darin sehen, vertraute und fremde Wirklichkeitsdeutungen je für sich sorgsam wahrnehmen und verstehen zu lehren, um sie in ihrer Unterschiedlichkeit respektvoll miteinander zu konfrontieren. Erst insoweit es gelingt, aus einer vertieften Sicht der eigenen Lebenswelt heraus Erfahrungszeugnisse des Glaubens in ihrem Anderssein verstehend anzuerkennen, wird es prinzipiell möglich, dieses Andere kritisch und produktiv mit dem Eigenen zu verknüpfen. Indem solcher Religionsunterricht als Anwalt des fremden Glaubens unter Respektierung des eigenen Lebens auftritt, vermag er die Bedingung zu schaffen, daß sich wechselseitige kritische und produktive Korrelation zwischen Glaubens- und Lebenserfahrung ereignen kann.“ (269)

Die Arbeit hat in hervorragender interdisziplinärer Weise wichtige Voraussetzungen geklärt für eine realitätsbezogene Antwort auf die Frage, ob und wie sich existentiell

bedeutsame Erfahrungen von Jugendlichen mit Erfahrungen der Glaubenstradition korrelativ vermitteln lassen. In ihrem Ergebnis und in den thematisierten religionspädagogischen Konsequenzen zwingt sie m.E. die Religionspädagogik dazu, sich verstärkt mit dem Auseinandersetzen, was in der Allgemeinen Pädagogik und in der bildungstheoretischen Diskussion unter den Begriffen Emergenz und Autopoiesis erörtert wird und wie hier die Schülerinnen und Schüler wirklich als selbstständige Subjekte des Lernens ernstgenommen werden.

Richard Schlüter, Landau

MÜLLER, Gerhard Ludwig (Hg.), *Frauen in der Kirche, Eigensein und Mitverantwortung*. Würzburg: Echter Verlag 1999, 412 S., 48,- DM.

Der Herausgeber des Buches stellt an den Anfang seiner Einführung den Hinweis auf zwei Verlautbarungen unseres Papstes Johannes Paul II: seinen „Brief an die Frauen“ aus dem Jahre 1995, in dem er die Bedeutung der Frauen für Gesellschaft und Kirche herausstellt, und das Apostolische Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“, in dem der Papst erklärt, „daß die Kirche keinerlei Vollmacht habe, Frauen die Priesterweihe zu spenden.“ Damit ist das Thema des Buches umschrieben: die Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft und die lehramtliche Formulierung des Weihevorbehalts. Dieses Doppelthema ist unter sehr verschiedenen Aspekten von einer erheblichen Zahl von Autoren behandelt. Der Herausgeber selber hat den ausführlichsten Beitrag geschrieben. Er stellt eine dogmatische Sicht dar. Von seinem Aufsatz her gewinnt die Gesamtheit der Beiträge ihr Profil. Bedeutsam sind besonders auch die Darlegungen zu dem kirchenrechtlichen Aspekt des Themas.

Zunächst zu *Gerhard L. Müller*: „Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? ...“ (278–356). Die entscheidende Frage lautet: „Hat die einhellige Praxis ecclesiae und die traditionelle Überzeugung von der Notwendigkeit des männlichen Geschlechtes für den gültigen Empfang des Weihesakramentes einen in der Sakramentalität des Priesteramtes liegenden Grund, oder erweist sich diese Praxis und Überzeugung im Licht der gegenwärtigen Soziologie und Anthropologie als zeitbedingt und damit nur zufällig mit dem Weihesakrament verbunden?“ An der Formulierung dieser Frage ist auffallend, wie die Sakramentalität der Priesterweihe hervorgehoben wird. Offenbar will Vf. sagen, daß der Gesichtspunkt des Sakramentalität bei der Behandlung der Frage leitend sein muß.

Das entspricht den Darlegungen *Kard. Ratzingers* auf den Seiten 267–277 („Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?“). Der Kardinal sucht zu klären, was Priestertum sei, und ob der Empfang der Priesterweihe Verletzung eines Grundrechtes sein könne. In diesem Zusammenhang kommt auch er auf den Gesichtspunkt der Sakramentalität zu sprechen. Er fragt, was Priestertum seinem Wesen nach sei. Die Antwort lautet: zunächst und vor allem ein Sakrament. In Klammer fügt er hinzu, das könne „vielleicht zum Teil reformatorischen Auffassungen widersprechen“ (270). Also: wir müssen uns klar auf den Boden der katholischen Überzeugung stellen, und die besagt: Priesterweihe ist Sakrament. – Nun zurück zu *Müller*.

Die Betonung der Sakramentalität der Priesterweihe bezieht sich auf folgende Punkte: Erstens auf die Tatsache, daß „die in der Offenbarung grundlegende Anthropologie“ jedenfalls kein funktionalistisches Menschenbild entwerfe. Sie sei personal ganzheitlich (280 f.). Zweitens verweise die Sakramentalität der Priesterweihe auf die Sakramentalität der Kirche selbst (295). Das Vaticanum II habe „die Sakramentalität als das entscheidende Gestaltprinzip der Kirche neu herausgestellt“ (292). Das Priesteramt repräsentiere die Sakramentalität der Kirche in spezifischer Weise, und das priesterliche Tun erweise sich als einer der sakramentalen Grundvollzüge der Kirche. Daher gehöre die Frage nach

dem Empfänger der Priesterweihe und ihrem rechtmäßigen Spender zur Substanz der Aussagen über das Weihesakrament (295). Hier sei der entscheidende Punkt der Argumentation erreicht: „Nicht die Funktionalität sondern die Sakramentalität ist das ausschlaggebende Kriterium aller theologischen Argumentation“ (296). Wer nur einen funktionellen oder graduellen Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem Amt der geweihten Diener des Wortes, der Liturgie und der Seelsorge (Bischof, Priester, Diakon) anerkenne, für den sei die Frage, ob Frauen Priester werden können, nur ein pragmatisches Problem (296, Anm. 14).

Müller hat die Basis erarbeitet, von der aus verschiedene Betrachtungsansätze des Problems dargestellt werden. Zunächst: die Verschiedenheit von Mann und Frau und ihre „Relationalität“ (299 ff.). Sodann behandelt Vf. den Problembereich der symbolischen Repräsentanz Christi (306 ff.). Sowohl der Gedanke der Brautschaft (309, 312) kommt zur Sprache als auch die Erwählung der Zwölf Apostel als Stammväter des neuen Bundesvolkes (311, 316). Schließlich nennt er auch das Thema der eucharistischen Repräsentanz des Priesters (324). Verdeutlichend könnte man hinzufügen: erst das Mysterium des Priestertums in seiner Tiefe zeigt die theologische Wucht des Problems. Recht ausführlich behandelnd Müller schließlich die Geschichte der kirchlichen „Praxis“, keine Frauen zu Priestern zu weihen (329 ff.).

Wenn man von der Position Müllers aus zum ersten Abschnitt des Buches übergeht, wo „auf breiter Basis phänomenologisch Wahrnehmung und Erfahrung zur Sprache kommen“ sollen, nämlich zunächst über „den Wandel des Selbstverständnisses der Frau und des Frauenbildes der Männer“, so ist wohl das beklemmende Gefühl nicht vermeidbar, wie weit der Weg ist vom neuen Denken der Frauen hin zu den Voraussetzungen, von denen aus Müller argumentiert (17). Sicher ist ein Verdienst des Buches, diese doppelte Belehrung zu geben: die Erläuterung der dogmatischen und kirchenrechtlichen Aussagen einerseits, die radikale Wucht eines neuen Denkens über das Verhältnis der Geschlechter und über den Sinn des Frau-Seins auf der anderen Seite.

Das gilt jedenfalls mit Bezug auf die Aussagen von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*. Eher den Brückenschlag suchen *Hans Maier* (64 ff.) und *Adelheid Maier* (71 ff.), vielleicht auch *Josef Sayer* (88 ff.). Der ganze 2. Abschnitt verfeinert die Reflexionen. *Lothar Ruppert* spricht mit altbewährter Meisterschaft über Mann und Frau nach der Biblischen Urgeschichte (141 ff.), *Karl Kertelge* über Frau im NT (231 ff.). Er zeigt deutlich den Unterschied der von ihm ins Auge gefaßten Thematik und dem Thema von „*Ordinatio sacerdotalis*“ (233). Er versucht deutlich zu machen, „was (die Schriften des Neuen Testaments) von sich aus über die besondere Rolle der Frauen im Zusammenhang von Jüngerschaft und Nachfolge Jesu und im Zu- und Miteinander der verschiedenen Kräfte in der Kirche des Urchristentums zu sagen haben“ (234). Mit der kirchenrechtlichen Problematik befassen sich die Ausführungen von *Sabine Demel* (217 ff.), *Jean-Pierre Torell* (357 ff.) und *Winfried Aymans* (380 ff.). Besonders gründlich sind die Darlegungen von Aymans. Er nennt im Untertitel seine Ausführungen „Kanonistische Erwägungen zu dem Apostolischen Schreiben ‚*Ordinatio sacerdotalis*‘ im Lichte des *Motu proprio* ‚*Ad tuendam fidem*‘“. Er kommt zu dem sehr präzisen Ergebnis: „Bei der in dem Apostolischen Schreiben ‚*Ordinatio sacerdotalis*‘ dargelegten Lehre vom Vorbehalt der Priesterweihe handelt es sich um eine ‚*veritas de fide tenenda*‘“ (397). Er weist abschließend darauf hin, „daß in einer weiteren Entwicklung das außerordentliche Lehramt des Papstes oder des Bischofskollegiums zu einer Definition dieser Lehre herausgefordert“ werden könnten (398).

Reinhold Weier, Trier

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

---

- BADER, Wolfgang/HAGEMANN, Wilfried: Klaus Hemmerle. Grundlinien eines Lebens. Die erste Biographie des 1994 verstorbenen Bischofs von Aachen. München: Verlag Neue Stadt 2000, 288 Seiten, geb. 39,80 DM.
- BECHARD, Dean Philip: Paul Outside the Walls: A Study of Luke's Socio-Geographical Universalism in Acts 14: 8–20. *Analecta Biblica* 143. Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2000, 541 Seiten, kart., 70,- DM.
- BEDENBENDER, Andreas: Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik. Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Band 8. Metzingen: Heinzelmann GmbH. 2000, 310 Seiten, geb., o. Pr.
- BOOCHS, Wolfgang: Die Flucht nach Ägypten. Aus Ägypten rief ich meinen Sohn (Hosea 11, 1). Grevenbroich: Bernardus-Verlag, Zisterzienserkloster Langwaden 2000, 100 Seiten, kart., 14,80 DM.
- BRANTSCHEN, Johannes: Leben vor und nach dem Tod. Die Hoffnung der Christen. *Topos plus Taschenbücher*, Band 326. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2000, 120 Seiten, Paperback, 14,80 DM.
- DILLMANN, Rainer/MORA PAZ, César: Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000, 435 Seiten, kart., 44,- DM.
- DUNN, James D. G. u. a. (Hg.): Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive (*WUNT* 130). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000, geb. 232 Seiten, 148,- DM.
- FECHTRUP, Hermann/SCHULZE, Friedbert/STERNBERG, Thomas (Hg.): Zwischen Anfang und Ende. Nachdenken über Zeit, Hoffnung und Geschichte. Ein Symposium (Münster, Mai 1999). Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung, Band 5. Münster: LIT Verlag 2000, 152 Seiten, brosch., 34,80 DM.
- HEUSLER, Erika: Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 38. Münster: Aschendorff Verlag 2000, VIII und 293 Seiten, kart., 78,- DM.
- HINTIKKA, Kaisamari: The Romanian Orthodox Church and the World Council of Churches, 1961–1977. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft* 48. Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2000, 207 Seiten, brosch., o. Pr.
- HÜBNER, Hans: Nietzsche und das Neue Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000, XI und 290 Seiten, geb. 48,- DM.
- JARVELAINEN, Petri: A Study on Religious Emotions. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft* 47, Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2000, 148 Seiten, brosch., o. Pr.
- KIECHLE, Stefan/MAASS, Clemens (Hg.): Der Jesuitenorden heute. *Topos plus Taschenbücher*, Band 328. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2000, 184 Seiten, Paperback, 16,80 DM.
- KOISTINEN, Timo: Philosophy of Religion or Religious Philosophy? *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft* 49. Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2000, 214 Seiten, brosch., o. Pr.



# In Gemeinschaft unterwegs.

„Franziskanerbrüder vom heiligen Kreuz“  
Dem Menschen zur Seite



**Wir, die FRANZISKANERBRÜDER VOM HEILIGEN KREUZ,** stehen dem Nächsten zur Seite. Denen, die in unserer Gesellschaft am Rande leben, versuchen wir eine Stimme zu geben. Dies tun wir in einer Gemeinschaft von Brüdern. Wir orientieren uns an dem Beispiel des Jesus von Nazareth und an den Idealen des Franziskus von Assisi.

Diese Lebensentscheidung ist noch immer aktuell und fordert aufs Neue heraus.  
Wenn Du uns kennenlernen willst, dann schreibe an:

Br. Bonifatius Faulhaber FFSC  
St. Marienwörth

55543 Bad Kreuznach

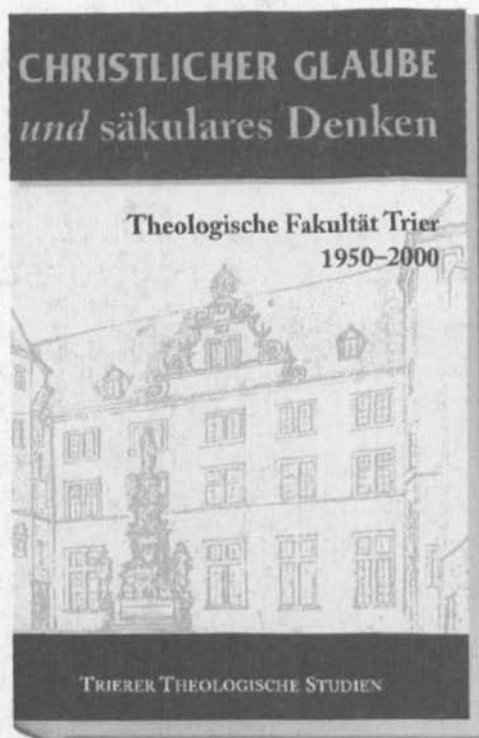
Tel.: 0671/372-306; Fax: 0671/372-460

e-mail: [khffsc@netart-net.de](mailto:khffsc@netart-net.de)

Homepage: <http://franziskanerbrueder.orden.de>



# Festschrift: 50 Jahre Theologische Fakultät Trier



## CHRISTLICHER GLAUBE und SÄKULARES DENKEN

Festschrift zum 50. Jahrestag  
der Wiedererrichtung der  
Theologischen Fakultät Trier  
1950-2000

Hrsg. von der Theologischen  
Fakultät Trier

436 Seiten, gebunden  
DM 68,00 / öS 496,- /  
sFr 64,60  
ISBN 3-7902-1294-6

Trierer Theologische Studien,  
Band 65

*Die Theologische Fakultät Trier wurde 1950 von Pius XII. als kirchliche Hochschule päpstlichen Rechts neu errichtet und im selben Jahr durch das Land Rheinland-Pfalz anerkannt. Zur Vorbereitung des 50jährigen Jubiläums veranstalteten die Theologische Fakultät Trier und das Centre Autonome d'Enseignement de Pédagogie Religieuse der Universität Metz 1999 ein Symposium mit dem Titel »Theologie in einer säkularisierten Gesellschaft«. Die Vorträge dieses Symposiums werden – zusammen mit anderen Beiträgen und einem Rückblick auf die vergangenen 50 Jahre der neuen Theologischen Fakultät – in dieser Festschrift vorgelegt.*

**Paulinus Verlag GmbH**

Fleischstraße 62-65, 54290 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier  
Telefon (06 51) 97 99 - 1 62, Telefax (06 51) 97 99 - 1 65

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Ekkart Sauser

Die Ikone „Panagia Portatissa“ –  
„Schutz des Athos“

Jürgen Bärsch

Grablegung und Auferstehungsfeier –  
Volksnahe Formen szenischer Liturgie

Klaus Reinhardt

Die Auslegung des Hohenliedes in der spani-  
schen Mystik und im deutschen Pietismus

Peter Krämer

Rechtsschutz gegen innerkirchliche  
Rechtshandlungen

Josef Außermair

Hans Asmussens Ringen um die Kirche

Elisabeth Hurth

Heilige als Stars

Besprechungen

Neue theologische Literatur

110. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

3 2001

## INHALT

Ekkart Sauser: Die Ikone „Panagia Portatissa“ – „Schutz des Athos“ .....	169
--	-----

### AUFSÄTZE

Jürgen Bärsch: Grablegung und Auferstehungsfeier. Volksnahe Formen szenischer Liturgie in deutschsprachigen Diözesanritualien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ....	173
---	-----

Klaus Reinhardt: Die Auslegung des Hohenliedes in der spanischen Mystik und im deutschen Pietismus. Teresa von Avila und Gottfried Arnold .....	195
---	-----

Peter Krämer: Rechtsschutz gegen innerkirchliche Rechtshandlungen .....	214
---	-----

### KLEINERE BEITRÄGE

Josef Außermair: Hans Asmussens Ringen um die Kirche .....	230
--	-----

Elisabeth Hurth: Heilige als Stars .....	242
--	-----

BESPRECHUNGEN .....	247
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	250
-----------------------------------	-----

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Windstraße 17/18, D-54290 Trier  
Dr. Jürgen Bärsch, Kollegstraße 10, D-44801 Bochum  
Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Peter-Friedhofen-Straße 30b, D-54292 Trier  
Prof. Dr. Peter Krämer, Zum Wadelborn 10, D-54429 Schillingen  
Prof. Dr. Josef Außermair, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg  
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50, D-65199 Wiesbaden

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Saarbrücker Druckerei und Verlag GmbH, Saarbrücken

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlags bei.

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



Ikone „Panagia Portatissa“, Ende 16. Jh.



Ikone „Panagia Portatissa“, makedonisch, Ende 16. Jh.,  
Kath. Pfarrkirche S. Johannes Baptista in Altenessen. Detail.

Photo: Serafim Dritsoulas, München.



EKKART SAUSER

## Die Ikone „Panagia Portatissa“ – „Schutz des Athos“

Der Heilige Berg Athos ist gleichsam übersät von mehr oder weniger berühmten Marienikonen, eine Unzahl von Legenden zu diesen Marienikonen belebt diese ungemein, ja macht sie in dem einen oder anderen Fall zu ausgesprochen personalen Größen. Die Marienikone wird gleichsam zur Vergegenwärtigung Mariens selbst, aus diesen Ikonen spricht Maria zu den Mönchen und Athospilgern, sie werden zu Schutz und Schirm für Klöster und Einsiedeleien auf dem Heiligen Berg.

Wohl eine der bedeutendsten von den Marienikonen auf dem Athos ist die des Klosters von Iwiron, des heute nur noch von griechischen Mönchen bewohnten idiorhythmischen Großklosters an der Ostküste der Athoshalbinsel, das der „Himmelfahrt der Gottesmutter“ am 15. August geweiht ist. Sie führt daher den Namen „Iwerskaja“, oder „Iwerskaja-Wratarniza-Muttergottesikone“. Sie wird gepriesen als „der Schutz des Athos“. Aber noch unter einem anderen Namen ist sie in der orthodoxen Welt bekannt: „Panagia Portatissa“ – „Gottesmutter von der Klosterpforte“, oder kurz: „Pfortnerin“.<sup>1</sup>

Ihre legendarische Geschichte reicht bis in das 9. Jahrhundert zurück – in die Zeit also, da die Bilderstürmer unter Kaiser Theophilos alle Menschen, die Ikonen verehrten, an Leib und Leben bedrohten. In dieser bewegten Zeit lebte eine fromme Witwe aus Nikaia, die einen einzigen Sohn hatte. Aber noch einen anderen Schatz nannte sie ihr Eigen: eine Muttergottesikone, die sie sehr verehrte. Wegen der Gefahren, die dieser Ikone von den Ikonoklasten drohten, trug die Witwe diese Ikone in eine nahegelegene Kirche. Da kamen die bilderstürmenden Soldaten des Kaisers Theophilos (829–842) und einer von ihnen traf diese Ikone mit seinem Schwerte, worauf Blut aus der verletzten Wange der Maria auf dieser Ikone floß. Der Soldat, der später Mönch wurde, riet der Witwe, die verletzte Ikone zu verstecken. Die Witwe betete vor dieser Ikone zur Gottesmutter um die Rettung ihres eigenen Lebens, des Lebens ihres Sohnes wie um die Bewahrung der Ikone selbst. Schließlich raffte sie sich auf und überließ die Ikone den Wellen des Meeres. Und siehe: Die Ikone schwamm aufrecht stehend auf den Wellen davon.<sup>2</sup> Der Sohn der Witwe flüchtete auf den Heiligen Berg Athos und wurde dort Mönch. Er erzählte seinen Mitmönchen von dieser Ikone und ihrem Davonschwimmen und starb bald darauf. Nach vielen Jahren

<sup>1</sup> Vgl. B. ROTHEMUND: Handbuch der Ikonenkunst I, München 1985, S. 327–328; I. BENTCHEV: Handbuch der Muttergottesikonen Russlands, Bonn-Bad Godesberg, 1985, S. 47–49; B. STOLZ: Panhagia-Marienlegenden vom Athos, Essen 1965, S. 27–35; I. BENTCHEV/E. HAUSTEIN-BARTSCH: Muttergottesikonen, Recklinghausen 2000, S. 50.

<sup>2</sup> I. BENTCHEV: a. a. O., S. 48.

– manchmal werden 70 genannt<sup>3</sup> – erschien diese Ikone „in einem feurigen Pfeil“ im Meer. Es war gegenüber der Küste des Iwironklosters auf dem Athos. Der Tradition nach lebte damals auf dem Athos ein hl. Greis und Einsiedler Gabriel de Ribera.<sup>4</sup> Diesem erschien die Gottesmutter im Traum und befahl ihm, die Ikone an Land zu ziehen. Sie wolle diese dem Kloster Iwiron zu Schutz und Schirm geben. Der Mönch gehorchte und schritt trockenen Fußes ins Meer und barg die Ikone. Die Mönche stellten sie voll Ehrfurcht in ihrem Kloster von Iwiron auf. Doch am nächsten Tag war sie von ihrem ersten Standort verschwunden. Nach langem Suchen fanden die Mönche sie vor den Toren des Klosters. Immer wieder trugen die Mönche die Ikone ins Innere der Kirche – und immer wieder wanderte die Ikone aus eigener Kraft aus der Kirche vor die Mauern des Klosters. Schließlich erschien eines Nachts die Gottesmutter dem Eremiten Gabriel und sagte zu ihm: „Sage dem Abt, daß ich selbst mir diesen Platz gewählt habe, denn ich bin nicht gekommen, um von euch beschützt zu werden, sondern um euch zu beschützen. Und nicht nur für das gegenwärtige Leben, sondern auch für das künftige sollt ihr auf die Barmherzigkeit meines Sohnes und Herrn hoffen dürfen. Das gilt für alle Mönche, die auf dem Heiligen Berg in Frömmigkeit und Gottesfurcht nach ihrer Regel leben – denn diese Gnade habe ich von ihm erbeten und erhalten. Und nun gebe ich euch ein Zeichen: Solange dieses Bild in eurem Kloster bleibt, wird die Gnade und das Erbarmen meines Sohnes nicht von euch weichen.“<sup>5</sup> Als die Mönche diese Botschaft vernahmen, freuten sie sich sehr. Sie erbauten der Ikone an der Pforte ein Parekklesion (eine Kapelle). Die Panhagia des Bildes aber nannten sie ab nun „Portatissa-Pförtnerin“. Auch den Namen „Iwiritiki“ gaben sie ihr. Die heute in Iwiron zu sehende Ikone, die griechische Ur-Iwerskaja, wird von der Kunstwissenschaft als ein Werk des 14. Jahrhunderts angesehen.<sup>6</sup> Zwanzig mit Juwelen geschmückte Ampeln leuchten vor dem Bild. Große und kleine Edelsteine schmücken den silbernen Oklad. Nur das Antlitz Mariens, ganz gedunkelt durch den Rauch der Kerzen und Öllichter, ist noch zu sehen. Die Krone ist reich geziert mit Brillanten, einer Weihegabe des Kaisers aus Byzanz. Die Brust der Gottesmutter ist überzogen mit Ketten aus großen Goldmünzen. Die Kaiserin Katharina erhob diese Ikone in den Adelsstand und schmückte sie mit einem russischen Ordensstern.<sup>7</sup> Wunderbare Ereignisse und Gebetserhörungen wurden mit ihr in Zusammenhang gebracht. Vom Athos aus verbreitete sich der Typ der Portatissa vor allem auch nach Rußland. I. Bentschev bemerkt dazu: „Die Ikone wurde von Orthodoxen, Altgläubigen und sogar von Andersgläubigen in ganz Rußland verehrt. Die Angehörigen der Zarenfamilie besuchten die Kapelle immer, wenn sie nach Moskau kamen. Die Kapelle selbst war ständig von Gläubigen überfüllt. Gebete wurden dort fast ununterbrochen von Prie-

<sup>3</sup> I. BENTSCHEV: a. a. O., S. 48.

<sup>4</sup> B. STOLZ: a. a. O., S. 30.

<sup>5</sup> B. STOLZ: a. a. O., S. 30.

<sup>6</sup> I. BENTSCHEV: a. a. O., S. 49; P. HUBER: Athos-Leben, Glaube, Kunst, Zürich 1969, S. 73–74; M. A. WITTIG: Athos: Der Heilige Berg von Byzanz, Würzburg 1985, S. 32–33.

<sup>7</sup> P. HUBER: a. a. O., S. 73.

stern verrichtet. Im Jahre 1869 feierte man in Moskau das 200jährige Jubiläum dieser Ikone.<sup>8</sup> Aber nicht nur diese Iwerskaja-Ikone in Moskau war berühmt und wundertätig. Bentschew zählt noch andere Ikonen dieses Typs in Rußland als wundertätig auf: Im Ssofroniew-Kloster (Pustynia) im Gebiet von Kursk, in Moskod (Gebiet Twer), in Koseljez (Gebiet Kostroma) und im Dreifaltigkeits-Kloster in Smolensk.<sup>9</sup>

Liturgisch wird das Fest der Portatissa auf dem Athos am Dienstag nach Ostern begangen, während die russische Kirche seit dem Jahre 1656 am 12. Februar die Überführung der wundertätigen Iwerskaja-Muttergottesikone ins Iwerskij-Swjato-Oserskij-Kloster im Gebiet von Nowgorod feiert.<sup>10</sup>

Immer wieder kamen auch Russen auf den Athos, um die Portatissa im Iwiron-Kloster zu verehren. Einer von ihnen, der Philosoph Iwan Kirtschewskij (1806–1856), berichtet sogar von seiner Bekehrung vor dieser Ikone und schildert: „Ich stand aufrecht in der Kapelle, betrachtete die wunderbare Ikone der Gottesmutter und erwog den kindlichen Glauben des Volkes, das davor in Gebet versunken war – Frauen, Kranke, Greise lagen dort auf den Knien, bekreuzten sich und machten tiefe Verneigungen.“ Dann beobachtete er nochmals genau die Gottesmutter auf dieser Ikone und glaubte zu bemerken: „Sie umfing dieses einfache Volk mit einem Blick voll Mitgefühl und Liebe ... Ich fiel auf die Knie und betete, das Herz ganz zerknirscht.“<sup>11</sup>

Am 2. Januar 2001 entdeckte ich in der Ikonengalerie des Griechen Serafim Dritsoulas in München, Theresienstraße 9, ein geradezu klassisches Beispiel einer Portatissa griechisch-slavischer Art aus dem Bereiche Mazedoniens. Sie hat die Größe: Höhe: 64 cm, Breite: 44,5 cm. Stil, Farbgebung und Schrift weisen sie, wie eben gesagt, dem griechisch-slavischen Bereich Mazedoniens zu. Auf Grund einer griechischen Inschrift ist die Ikone „Im Jahre 7105 (= 1597 nach Christi Geburt)“ entstanden. Auch der Ikonenschreiber wird in Kirchenslavisch als „Milo“ angegeben. Die Gottesmutter trägt den Christusknaben, der segnet, mit der Linken, ihre Rechte verweist den Beter auf Christus als das eigentliche Zentrum der ganzen Ikone. Die üblichen Bezeichnungen für Christus und Maria sind sofort zu entdecken. Im Heiligenschein des Christusknaben ist, in den gewohnten Abkürzungsbuchstaben, „Der Seiende“ zu lesen. Die Malerei, die gut und einwandfrei original erhalten ist, erweckt beim Beter und Betrachter einen ungemein nachhaltigen Eindruck. Vorab die ganz dunklen Partien im Antlitz der Gottesmutter wie des Christusknaben lassen auf den ersten Anblick eine durch und durch hoheitsvolle Strenge erscheinen. Die erste Reaktion auf diese Strenge kann beim Betrachter sogar das Aufkommen einer gewissen Form von Angst, ja direktem Erschrecken bewirken. Erst bei längerem Zusammenleben mit dieser Ikone weichen irgendwie die allzu strengen Züge an Mutter und Kind und ein Hauch, ein zarter „Anflug“ von Milde legt sich über Augen und Mund der Gottesgebärerin und des jugendlich-erwachsenen Erlö-

<sup>8</sup> I. BENTCHEV: a. a. O., S. 48–49.

<sup>9</sup> I. BENTCHEV: a. a. O., S. 49.

<sup>10</sup> I. BENTCHEV: a. a. O., S. 47; I. BENTCHEV/E. HAUSTEIN-BARTSCH: a. a. O., S. 50.

<sup>11</sup> B. STOLZ: a. a. O., S. 35.

sers. Nichts Weheleidig-Weiches vermag der Betrachter an dieser Ikone zu entdecken. Die Kraft des Wachens und Beschützens, die Intensität von „Schutz und Schirm“ erfüllen das ganze Bild und machen es zu einem starken Trost für jeden, der davor hintritt. Man erinnert sich da wiederum der Worte Mariens an den Eremiten Gabriel vom Athos: „Und nun gebe ich euch ein Zeichen: Solange dieses Bild in eurem Kloster bleibt, wird die Gnade und das Erbarmen meines Sohnes nicht von euch weichen.“<sup>12</sup>

Zur jüngsten Geschichte dieser Ikone noch ein Hinweis: Auf Grund einer Stiftung gelangte diese Ikone in den Besitz der kath. Pfarrgemeinde von St. Johannes Baptista in Altenessen. Sie fand eine Aufstellung in der Pfarrkirche von St. Johann und wird seither als Gnadenbild vom Volke verehrt. Die Ikone ist nach der Essener Goldenen Madonna knapp vor dem Jahre 1000 das älteste und damit ehrwürdigste Marienbild der Stadt Essen.

---

<sup>12</sup> B. STOLZ: a. a. O., S. 30.

## Grablegung und Auferstehungsfeier

Volksnahe Formen szenischer Liturgie in deutschsprachigen  
Diözesanritualien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

*Prof. Dr. Andreas Heinz zur Vollendung des 60. Lebensjahres*

Die „Wiederentdeckung“ der Würde und Bedeutung der Ortskirchen durch das II. Vatikanische Konzil<sup>1</sup> hat der liturgiewissenschaftlichen Erforschung des eigengeprägten gottesdienstlichen Lebens in den Diözesen neue Impulse verliehen.<sup>2</sup> Seither konnte ein neues Licht auf die lange Zeit eher abschätzig beurteilte Entwicklung des Gottesdienstes nach dem Tridentinum geworfen werden. Die von Theodor Klauser in seiner verdienstvollen „Kleinen Abendländischen Liturgiegeschichte“ so bezeichnete „Periode der ehernen Einheitsliturgie und der Rubrizistik“<sup>3</sup> ist heute weitaus differenzierter zu betrachten. Dazu haben nicht zuletzt die umfangreichen Studien des mit dieser Abhandlung Geehrten beigetragen. Andreas Heinz folgte Balthasar Fischer nicht nur auf dem Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier nach, sondern griff auch die Arbeiten seines Lehrers zur Liturgiegeschichte der Trierischen Kirche auf und führte diese weiter.<sup>4</sup> Damit hat er nicht nur die Kenntnis der regionalen Gottesdiensttraditionen im deutschen Sprachgebiet erweitert, sondern auch wesentlich daran mit-

<sup>1</sup> Vgl. LG 23.27; CD 11; aber auch SC 37–39.41–42.

<sup>2</sup> Eine gute Übersicht geben H. REIFENBERG, Gottesdienst in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Bestand und Wünsche wissenschaftlicher Bemühungen um die teilkirchliche Liturgie im Laufe eines Jahrhunderts: ALw 22 (1980) 30–92 und B. KRANEMANN, Geschichte des katholischen Gottesdienstes in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Ein Forschungsbericht (1980–1995): ALw 37 (1995) 227–303.

<sup>3</sup> Vgl. TH. KLAUSER, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn 1965, 117–150.

<sup>4</sup> Bereits seine Dissertation wandte sich der lokalkirchlichen Liturgiegeschichte zu: Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (TThSt 34) Trier 1978. Vor kurzem konnte A. HEINZ im Rahmen der Darstellung der gedruckten trierischen Liturgiebücher eine hervorragende Übersicht zur Geschichte des Gottesdienstes seiner Heimatdiözese vorlegen: Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land. Prof. Dr. Balthasar Fischer zum 85. Geburtstag (VBAT 32) Trier 1997, 1–58.



gewirkt, dass die Liturgiegeschichte des Trierer Bistums die am umfangreichsten erforschte ist. Bereits von knapp 20 Jahren hat Andreas Heinz auf dringende wissenschaftliche Desiderate speziell bezüglich der liturgischen und volksfrommen Eigentraditionen hingewiesen.<sup>5</sup>

Sein Appell ist offenbar nicht ungehört verklungen. Denn inzwischen wurde die historische Entwicklung des Gottesdienstes auch in anderen Ortskirchen stärker beachtet, und ihre Kenntnis konnte bedeutend erweitert werden.<sup>6</sup> Das zeigt sich nicht zuletzt in den Studien, die sich jenem liturgischen Buch widmen, das am längsten und am umfangreichsten das gottesdienstliche Eigengut der Bistümer bewahrt hat: dem Rituale. Seit geraumer Zeit liegen eine ganze Reihe von Arbeiten vor, die die Entwicklung der Diözesanritualien nachzeichnen.<sup>7</sup> Dabei liegt verständlicherweise der Schwerpunkt der Untersuchungen auf den Feiern der Sakramente und dem Begräbnis.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. A. HEINZ, Religiöse Volkskunde und Liturgiewissenschaft. Aspekte und Aufgaben, dargestellt an Beispielen aus dem westtrierischen Raum: AmrhKG 34 (1982) 217–228.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. die Forschungskolloquien dokumentierenden Sammelbände: B. KRANEMANN/K. RICHTER (Hg.), Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster (MThA 48) Altenberge 1997 und A. GERHARDS/A. ODENTHAL (Hg.), Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln (LQF 87) Münster 2000.

<sup>7</sup> Eine wesentliche Voraussetzung für die Erforschung des Rituals hat Manfred PROBST dankenswerter Weise bereitgestellt: Bibliographie der katholischen Ritualgedruckte des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben (LQF 74) Münster 1993. Im Folgenden sind die Ritualien nach Probst nachgewiesen. Vgl. darüber hinaus M. KLÖCKENER, Die Ritualiensammlung in der Bibliothek des Deutschen Liturgischen Instituts. Anlässlich der Ritualienbibliographie von Manfred Probst: LJ 44 (1994) 33–61.

<sup>8</sup> Hier seien exemplarisch nur einige Arbeiten genannt: A. LAMOTT, Das Speyerer Diözesanrituale von 1512 bis 1932. Seine Geschichte und seine Ordines zur Sakramentalenliturgie (QMRKG 5) Speyer 1961; B. MATTES, Die Spendung der Sakramente nach den Freisinger Ritualien. Eine Untersuchung der handschriftlichen und gedruckten Quellen (MThS II/34) München 1967; H. J. SPITAL, Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum (LQF 47) Münster 1968; H. REIFENBERG, Sakramente, Sakramentalien und Ritualien seit dem Spätmittelalter. Unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg 1–2 (LQF 53/54) Münster 1971/72; H. BISSIG, Das Churer Rituale 1503–1927. Geschichte der Agenda – Feier der Sakramente (SF 56) Freiburg/Schw. 1979; TH. VOLLMER, Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien (StPaLi 10) Regensburg 1994 und B. KRANEMANN, Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum

Ortskirchliche Eigentraditionen haben sich aber nicht nur in diesem Bereich ausgewirkt. Darum hat Benedikt Kranemann im Rahmen seines Forschungsberichtes auf die „kleineren Themen“ des Rituals wie die Benediktionen und Prozessionen aufmerksam gemacht, da gerade solche Themen Einblick in das Charakteristische einer regionalen Liturgie erwarten lassen.<sup>9</sup> Dies dürfte vor allem auch für den weiten Bereich der „Functiones sacrae“ gelten. Hierbei handelt es sich um Formen zeichenhaft-szenischer Liturgie, die mit ihrer spezifischen Dramatik häufig eine innere Nähe zum Spiel aufweisen.<sup>10</sup> Dazu gehören u. a. die Grablegung am Karfreitag und die Auferstehungsfeier in der Osternacht, die ihrerseits die eher herbe römische Liturgie durch volksnahe, dramatisch-spielerische Formen ergänzten. Damit konnte sich in vielen Diözesen über Jahrhunderte hinweg eine eigene Sondertradition in der Herzmitte des Kirchenjahres beheimaten, die das Bistum Trier bekanntlich bis heute bewahrt hat.

In seiner Darstellung der Trierer Depositio und Elevatio crucis hat Andreas Heinz darauf hingewiesen, dass diese volksfrommen Feiern im allgemeinen Restaurationsklima des 19. Jahrhunderts als unliturgische Abweichung vorschnell kritisiert und nahezu spurlos beseitigt wurden. Bis zur Reform der Osternacht (1951) und der Karwoche (1955) durch Papst Pius XII. seien sie schließlich nur noch in einigen Gebieten (neben Trier, die Diözese Luxemburg und in Tirol) lebendig geblieben.<sup>11</sup> Dem will die folgende kleine Studie nachgehen, indem sie die Grablegung und Auferstehungsfeier in den Ritualien einiger Diözesen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert untersucht.

### *I. Der zeitgeschichtliche Hintergrund an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*

Vielfältige Einflüsse bestimmen die Menschen, die Gottesdienst feiern, und der Gottesdienst prägt umgekehrt Vorstellungen und Denkweisen der Menschen. Darum kann die Liturgiegeschichte nicht allein auf die in den (offiziellen) liturgischen Büchern niedergelegten Texte und Anweisungen schauen. Sie muß den Kirchenraum, die Gefäße, Gewän-

20. Jahrhundert (LQF 83) Münster 1998 (hier 7 f. eine knappe Übersicht über die Arbeiten zur Ritualien-geschichte).

<sup>9</sup> Vgl. KRANEMANN, Geschichte (s. Anm. 2) 303.

<sup>10</sup> Vgl. REIFENBERG, Sakramente 1 (s. Anm. 8) 700–704 und J. BÄRSCH, Art. Spiel. V. Liturgiegeschichte: LThK 9 (Freiburg u. a. 2000) 842 f. (Lit.).

<sup>11</sup> Vgl. A. HEINZ, Mit dem Herzen Ostern feiern. Der richtige Zeitanatz und altes Brauchtum als Hilfen für eine lebendige Feier der Drei Österlichen Tage (1): Gottesdienst 23 (1989) 9–11, hier 11.

der, Klang- und Duftwelt ebenso wahrnehmen wie die politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und die sich darin ausbildenden sozialen und religiösen Mentalitäten.

Der Historiker Thomas Nipperdey hat die Religion an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Deutschland „im Umbruch“ gesehen.<sup>12</sup> Nach Aufklärung und revolutionären Bestrebungen lebten die Katholiken in der Zeit der Romantik wie in einer Schutzglocke. Man kehrte zu den alten, voraufklärerischen Frömmigkeitsformen zurück und pflegte Andachten und Prozessionen, Wallfahrten und Heiligenverehrung. Die Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis“ 1854 verband die Gläubigen eng mit Rom, und förderte so den Ultramontanismus.<sup>13</sup>

Der Kulturkampf prägte von einer „Außenseite“ die Mentalität der Gläubigen. Die Katholiken in den unter preußischer Regierung stehenden Diözesen fühlten sich als Minderheit im Staat allenfalls geduldet, mehr noch verfolgt.<sup>14</sup> Ihnen erschien darum Abschottung nach außen und Konzentration der innerkirchlichen Kräfte nach innen als die beste Reaktion auf die äußere Bedrohung. In dieser Lage mußte eine betont römische Liturgie, die die Verbundenheit mit dem Papst besonders hervorhob, von Katholiken als sicherer Hort empfunden werden und zur Bildung eines „katholischen Milieus“ beitragen.<sup>15</sup> Dies galt umso mehr, da nach der Säkularisation mit der Reichskirche auch die Stifte untergegangen waren, die an den ortskirchlichen liturgischen Eigentraditionen besonders zäh festgehalten hatten. Seither erschien die Vielfalt gottesdienstlichen Lebens als verdächtig. Spätestens im Sog innerkirchlicher Konzentration auf den Papst gewann darum die nachtridentinisch-römische Liturgie bedeutend an Einfluß.<sup>16</sup>

Schließlich erlebten vor allem die rheinisch-westfälischen Diözesen im ausgehenden 19. Jahrhundert einen massiv einsetzenden Struktur-

<sup>12</sup> So der Titel seines Buches, in dem er aus der Perspektive der Religion die deutsche Geschichte im wilhelminischen Kaiserreich betrachtet: *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918* (BsR 363), München 1988.

<sup>13</sup> Vgl. A. ANGENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 286–292.

<sup>14</sup> Vgl. D. BLACKBOURN, *Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes*, Hamburg 1997.

<sup>15</sup> Vgl. NIPPERDEY (s. Anm. 12) 14–31.

<sup>16</sup> Für Trier ist A. HEINZ diesen Entwicklungen minutiös nachgegangen: *Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Römische Quartalsschrift* 79 (1984) 37–92.

wandel. Im Ruhrgebiet sorgte die Industrialisierung für einen gewaltigen Ansturm von Arbeitskräften, die hier zu einer völlig neuen Zusammensetzung der Bevölkerung führten. Die (Erz-)Diözesen Köln, Münster und Paderborn mußten in den zu ihrem Sprengel gehörenden Städten des Reviers in rascher Folge neue Kirchengemeinden gründen und die Pfarrseelsorge in den Großstädten neu organisieren. Eine ähnliche Entwicklung ist für das Bistum Trier zu konstatieren, in dem das Saargebiet an der massiven Industrialisierung teilnahm. Im Zuge der Bevölkerungswanderung brachen alte, an das Dorf und dessen agrarische Arbeitsverhältnisse gebundene Lebens- und Brauchformen ab, die ihrerseits eng verbunden waren mit volksfrommer, identitätsstiftender Religiosität im Kirchenjahr. Um so wichtiger erschien, diese zu retten und zu bewahren. Die hier nur angedeuteten Entwicklungen bilden den Hintergrund, vor dem die Bemühungen der Bistumsleitungen um eine Erneuerung des Rituals im ausgehenden 19. Jahrhundert zu sehen sind.

Ähnlich vielschichtig ist die Ritualgeschichte nach dem ersten Weltkrieg beeinflusst. Nachdem 1917 mit dem Codex Iuris Canonici das kirchliche Recht neu kodifiziert war, mußte an dessen Vorgaben das *Rituale Romanum* angepaßt werden.<sup>17</sup> Als das revidierte römische Buch 1925 vorlag, konnten auch die Diözesen ihre Ritualien neu bearbeiten. Diese Revisionsaufgabe fand ebenfalls auf dem Hintergrund weitreichender gesellschaftlicher Veränderungen statt: Der erste Weltkrieg war verloren, die Monarchie untergegangen und an deren Stelle die Weimarer Republik getreten. Wirtschaftlicher Aufschwung wie Rezession und Weltwirtschaftskrise ließen existentiell die Instabilität der neuen Zeit spüren, die bisher als sicher geglaubten Verhältnisse wankten.<sup>18</sup>

Kirchlicherseits versuchte man auf die gewandelten Gegebenheiten angemessen zu reagieren. Die Seelsorge wandte sich den Menschen in ihrem Lebensumfeld zu. Parallel kommt (pastoral-)theologisch die Pfar-

<sup>17</sup> Das 1614 vom Hl. Stuhl herausgegebene *Rituale* war das letzte in der Reihe der nachtridentinischen einheitlichen römischen Liturgiebücher, das im Gegensatz zum *Breviarium Romanum* (1568) und zum *Missale* (1570) nicht verpflichtend vorgeschrieben, sondern lediglich mit Nachdruck empfohlen worden war. Darum blieb in vielen Diözesen bis ins 20. Jahrhundert, das jeweilige bischöflich approbierte Eigenrituale in Gebrauch. Vgl. Balth. FISCHER, *Das Rituale Romanum* (1614–1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches: *TThZ* 73 (1974) 257–271.

<sup>18</sup> Vgl. A. SCHILSON, *Die Liturgische Bewegung. Anstöße-Geschichte-Hintergründe*, in: K. RICHTER/A. SCHILSON, *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, 11–48, hier 23–30.



rei als Ort kirchlicher Glaubensgemeinschaft neu ins Bewußtsein. Das klassische Wort Romano Guardinis bringt 1922 programmatisch die Zeitsituation auf den Punkt: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: die Kirche erwacht in den Seelen.“<sup>19</sup> Mit der Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft wird auch deren wichtigste geistliche Quelle wiederentdeckt: die Liturgie. So kann nicht verwundern, daß zu jener Zeit die Liturgische Bewegung vermehrt an Aufmerksamkeit gewinnt.<sup>20</sup> Hatte Papst Pius X. schon 1903 die „tätige Teilnahme des Volkes an den heiligen Mysterien“ angemahnt, wird nun gemäß dieses Leitmotivs die gemeinschaftliche Feier des Pfarrgottesdienstes gefordert, weshalb der Volkssprache in der Liturgie größerer Raum gewährt werden soll. Der Wunsch nach mehr Muttersprachlichkeit verschaffte sich immer vernehmlicher Gehör und konnte – durchaus großzügig von Rom gewährt – vor allem in den im Rituale verzeichneten Liturgiefiern Platz greifen. Diese Chance nutzten viele Bischöfe bei der Revision ihres Rituales.<sup>21</sup> In diesem Punkt besonders fortschrittlich erwies sich das 1929 erschienene Diözesanrituale von Linz, das sehr umfangreich muttersprachliche Texte aufgenommen hatte,<sup>22</sup> wogegen das Kölner Bistumsrituale auf einer eher minimalistischen Linie verblieb.<sup>23</sup> Die Zeichen der Zeit und die Erfordernisse der Pastoral zeigten aber klar in eine Richtung: Mit der Verwendung der Volkssprache sollte den Gläubigen der Gehalt der liturgischen Feiern nähergebracht und ihre innere Teilnahme gefördert werden. So wandelt sich schon weit vor dem II. Vatikanischen Konzil die Liturgie merklich von einer „Klerikerliturgie“ zu einer Liturgie mit verstärkter Teilnahme der Gemeinde.

<sup>19</sup> Hochland 19 (1922) 257–267.

<sup>20</sup> Vgl. TH. MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei. Einfluss der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969, 115–131.159–249 und DERS., Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944 (StPaLi 3) Regensburg 1980, hier v.a. 41–98.

<sup>21</sup> Vgl. A. HEINZ, Die Feier der Sakramente in der Sprache des Volkes. Zur Ritualereform vor dem Zweiten Vaticanum: TThZ 102 (1993) 258–270.

<sup>22</sup> Linz 1929 (PROBST 330). Wegen seiner reicheren Verwendung der Muttersprache zogen nicht wenige Priester der Nachbardiözese Passau das Linzer Buch dem gesamtbayrischen Rituale von 1930 vor; vgl. MAAS-EWERD, Krise (s. Anm. 20) 490.

<sup>23</sup> Köln 1929 (PROBST 279); vgl. VOLLMER (s. Anm. 8) 167–175.



## II. Grablegung und Auferstehungsfeier als volksnahe Formen szenischer Liturgie

Die Entstehung einer „Volksliturgie“ im Herzen der Osterfeier reicht bis weit in die Geschichte christlichen Gottesdienstes in Ost und West zurück. Vor in allem Jerusalem lag die Verknüpfung der historischen Stätten mit der realsymbolischen Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums Christi nahe. Ende des 4. Jahrhunderts berichtet die Pilgerin Egeria, wie in der Heiligen Stadt die anschaulichen, stark zum realistischen, orts- und zeitidentischen Nachvollzug drängenden Passions- und Ostererzählungen der Evangelien eine besondere Form szenischer Liturgie ausbilden.<sup>24</sup> In der Folgezeit ist die Tendenz der Liturgie, Festinhalte durch Abbildung und Dramatisierung darzustellen auch im Westen zu beobachten und beeinflusst hier die in der Karolingerzeit vorherrschende römische Liturgie. Nicht zuletzt forderte die religiöse Mentalität des mittelalterlichen Menschen, der auf einen massiven Ausdrucksrealismus mit starken optisch-haptischen Impulsen angewiesen war, eine dramatisierte, mit Bewegung und Zeichen ausgestattete szenische Liturgie.<sup>25</sup>

Diese allgemeinen Beobachtungen wirkten sich in besonderer Weise im Mittelpunkt des Kirchenjahres aus.<sup>26</sup> Aus östlicher Tradition wird aus den genannten Gründen die Kreuzverehrung und der liturgische Nachvollzug der Grablegung aufgegriffen.<sup>27</sup> Zudem ermöglichte die völlig sinnwidrige Praxis des Mittelalters, die Ostervigil statt in der

<sup>24</sup> Vgl. Egeria, *Itinerarium*, 37, 8f.; 38, 2, übersetzt und eingeleitet von G. RÖWEKAMP (FC 20) Freiburg u. a. 1995, 276–279.

<sup>25</sup> Vgl. J. BÄRSCH, *Das Dramatische im Gottesdienst. Liturgiewissenschaftliche Aspekte zum Phänomen der Osterfeiern und Osterspiele im Mittelalter*: LJ 46 (1996) 41–66; grundsätzlich zur religiösen Mentalität des Mittelalters vgl. A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000.

<sup>26</sup> Zur Entwicklung und mittelalterlichen Gestalt der Grablegung und Osterfeier vgl. J. BÄRSCH, *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (Quellen und Studien. Veröff. des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen 6)* Münster 1997, 141–152, 194–240.

<sup>27</sup> Vgl. R. CABIÉ, *La vénération du tombeau du Christ dans la liturgie et la piété populaire*, in: *La celebrazione del Triduo pasquale. Anamnesis e mimesis*, a cura di I. Scicolone (StAns 102, AnLit 14) Roma 1990, 209–225; zur Sache vgl. BÄRSCH (s. Anm. 26) 141–143 (Lit.).

Nacht zum Ostersonntag bereits am Karsamstagmorgen zu feiern,<sup>28</sup> sich zur sachgerechten Zeit in der Osternacht zu einer Auferstehungsfeier zu versammeln.

Im Westen sind diese Riten am frühesten durch zwei Quellen bezeugt. Gemäß der *Regularis Concordia*, einer vor 970 unter Bischof Ethelwold von Winchester kompilierten Zusammenstellung monastischer Gewohnheiten,<sup>29</sup> errichtete man ein symbolisches Grab, in dem nach der Kreuzverehrung des Karfreitags das Kruzifix, in ein Tuch gehüllt, niedergelegt, also nachahmend begraben wurde. In aller Stille und ohne rituelle Gestaltung erhob man dieses Kreuz am frühen Ostermorgen. Ähnlich beschreibt die zwischen 973 und 993 verfasste *Vita* des Bischofs Ulrich von Augsburg, wie dieser nach der Gläubigenkommunion des Karfreitags das übriggebliebene eucharistische Brot unter einem Stein „begräbt“, um es dann am Ostermorgen wieder feierlich zu erheben.<sup>30</sup> Grablegung und Auferstehungsfeier sind also einander zugeordnete, die römisch-fränkische Liturgie ergänzende, aber auch aus ihr erwachsene Riten. Dabei liegt der Schwerpunkt auf einer szenisch-dramatischen Gestaltung, in deren Mitte eine zeichenhafte Vergegenwärtigung Christi (Kreuz bzw. Eucharistie) steht.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Die alte Bestimmung, „post nonam“ die Feier zu beginnen, blieb in der mittelalterlichen Praxis zwar erhalten, da aber die Non seit dem 14. Jahrhundert mehr und mehr am Vormittag gebetet wurde, rückte der einstige Nachtgottesdienst auf die Morgenstunden des Karsamstags vor. Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Die Verlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum*: LJ 1 (1951) 48–54.

<sup>29</sup> Vgl. *Regularis Concordia Anglicae Nationis*, ed. T. Symons u. a. (CCM VII/3) Siegburg 1984, 118 (Nr. 74: *De ritu crucifixum sepeleendi*), 124–127 (Nr. 79: *De horis more canonicorum recitandi*, hier: *Elevatio und Visitatio sepulcri*).

<sup>30</sup> Vgl. *Vita Sancti Oudalrici episcopi Augustani auctore Gerharo* 4, hg. von H. KALLFELZ (FSGA 22) Darmstadt 1973, 73.75. Das „Begräbnis“ der Eucharistie unter einem Stein am Ende der Karfreitagsliturgie geschieht nach Gerhards Aussage „consuetudinario more“ (ebd. 73).

<sup>31</sup> Die Diskussion um die Entstehung und Entwicklung dieser Riten kann hier nicht nachgezeichnet werden. Vgl. dazu die wichtigsten Beiträge von J. A. JUNGSMANN, *Die Andacht der Vierzig Stunden und das Heilige Grab*, in: DERS., *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*, Innsbruck-Wien-München 1960, 295.315; S. CORBIN, *La déposition liturgique du Christ au Vendredi-Saint. Sa place dans l'histoire des rites et du théâtre religieux* (Collection Portugais 12) Paris-Lisbonne 1960; K. GSCHWEND, *Die Deposio und Elevatio crucis im Raum der alten Diözese Brixen. Ein Beitrag zur Geschichte der Grablegung am Karfreitag und der Auferstehungsfeier am Ostermorgen*, Sarnen 1965; *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, 9 Bände, hg. von W. LIPPHARDT, Berlin 1975–1990; B. -D. BERGER, *Le drame liturgique*

In der Folgezeit erfreuten sich diese Feiern regen Zulaufs seitens der Gläubigen. Ihnen war in der längst den klerikalen Akteuren reservierten Liturgie kaum eine Möglichkeit der Teilnahme und Mitwirkung gegeben. Dies eröffneten ihnen nun die szenischen Riten. Sie verknüpften liturgische Ausdruckformen (Gesang, Gebet, Bewegung, Zeichen) mit einer der mittelalterlichen Schaufrömmigkeit entgegenkommenden Darstellung der österlichen Glaubensgeheimnisse.

Dabei kam es zu weiteren Entfaltungen. Mit der Erhebung des Kreuzes verband sich eine, die Kirche umkreisende Osterprozession, die ihrerseits die aus altchristlichem Gedankengut schöpfende, den Decensus Christi darstellende Tollite-portas-Szene aufnahm.<sup>32</sup> Der Spielfreude kam die aus dem Ostertropus *Quem quaeritis in sepulchro?* erwachsene biblische Dialogszene zwischen dem Engel und den Frauen bei ihrem Besuch des Grabes Christi am Ostermorgen entgegen.<sup>33</sup> Diese zunächst noch ganz in die Liturgie eingebundene Osterfeier der Visitatio sepulchri führte über viele zeitlich und örtlich differenziert entwickelte Formen des Osterspiels zum Geistlichen Drama und schließlich zu den Mysterienspielen.<sup>34</sup> Wenngleich die expressiv-darstellenden, gelegentlich auch burlesken Spielformen aus der Osterliturgie herausdrängten, blieben Grablegung (Depositio) und Auferstehungsfeier (Elevatio und Prozession) bis in das 20. Jahrhundert diözesanes Eigengut und damit volksnaher Teil der Liturgietraditionen in vielen deutschen Bistümern.<sup>35</sup>

---

de pâques du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. Liturgie et Théâtre (Théologie historique 37) Paris 1976; O. NUSSBAUM, Die Aufbewahrung der Eucharistie (Theophaneia 29) Bonn 1979, 189–203 und nun aus kunsthistorischer Sicht J. TRIPPS, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin 2000, 129–150.

<sup>32</sup> Zu Theologie und Liturgiegeschichte dieses Brauchs vgl. Balth. FISCHER, Die Auferstehungsfeier am Ostermorgen. Altchristliches Gedankengut in mittelalterlicher Fassung, in: DERS., *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*, hg. von A. GERHARDS und A. HEINZ, Paderborn u. a. 1992, 13–27 und DERS., *Osternachtfeier am frühen Ostermorgen. Ein Desideratum zur wiederhergestellten Osterliturgie*, in: ebd., 48–56.

<sup>33</sup> Ausführlich dazu BÄRSCH, Osterfestkreis (s. Anm. 26) 222–240.

<sup>34</sup> Vgl. BÄRSCH, Spiel (s. Anm. 10) 842 f.

<sup>35</sup> Dies beweist ein Blick in die nach 1925 erschienenen Diözesanritualien, wobei selbst die diözesanen Ausgaben des gesamtbayerischen Rituals von 1930 unterschiedliche Traditionen bezeugen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit vgl. z. B. Augsburg 1930 (PROBST 34) 13\*–18\* (Elevatio); Berlin 1947 (PROBST 69) 134–138 (Elevatio); Breslau 1929 (PROBST 89) 75–82 (Depositio/ Elevatio); Eichstätt 1930 (PROBST 162) 405–413 (Depositio/ Elevatio); Ermland 1939 (PROBST 174) 112\*–122\* (Depositio/ Elevatio); Freiburg 1929 (PROBST

### III. Grablegung und Auferstehungsfeier in Diözesanritualien des 19. und 20. Jahrhunderts

Angesichts des gesellschaftlich-kirchlichen Wandels an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert mag es zunächst überraschen, dass die in dieser Zeit publizierten Bistumsritualien fast ungebrochen diesen im Mittelalter aufgekommene Brauch weitertradierten. Trotz der aufklärerischen Reinigungsversuche des 18. und der den Eigenriten skeptisch gesonnenen Romanisierungstendenzen des 19. Jahrhunderts behaupteten sich Grablegung und Auferstehungsfeier ausgesprochen zahl in der Ritualetradition vieler Diözesen. Dennoch bleibt zu fragen, wie dies konkret aussah und wo Veränderungen in der Feiergestalt wahrzunehmen sind. Dies soll im Folgenden am Beispiel der (Erz-)Bistümer Köln, Paderborn und Trier untersucht werden.

#### 1. Grablegung und Auferstehungsfeier in Ritualien des Erzbistums Köln

Unsere beiden Formen szenischer Liturgie begegnen in der Kölner Ritualetradition erstmals in der Agenda von 1720,<sup>36</sup> die aber, abgesehen von kleineren Auszügen und Manualien, bis zur *Collectio Rituum* 1900 in Geltung blieb.<sup>37</sup> Obgleich Rom bei diesem Buch, wie Thomas

198) 262–265 (Elevatio); Köln 1929 (PROBST 279) 92–97 (Depositio/ Elevatio); Linz 1929 (PROBST 330) 454–459.466–469 (Depositio/ Elevatio); Luxemburg 1932 (PROBST 342) 165–171 (Depositio/ Elevatio); München-Freising 1930 (PROBST 422) 12\*–14\* (Elevatio); Münster 1931 (PROBST 436) 84–92 (Depositio/ Elevatio); Osnabrück 1932 (PROBST 464) 107–115 (Depositio/ Elevatio); Paderborn 1932 (PROBST 478) 207–213 (Depositio/ Elevatio); Rottenburg 1932 (PROBST 575) 521–528 (Elevatio); Salzburg 1951 (PROBST 600) 441–444.453–456 (Depositio/ Elevatio); Wien 1935 (PROBST 712) 487–492.496–498 (Depositio/ Elevatio); Würzburg 1932 (PROBST 734) 435–439 (Depositio/ Elevatio).

<sup>36</sup> Vgl. Köln 1720 (PROBST 265) 433; VOLLMER (s. Anm. 8) 109–122. Nach der konfessionell-territorialen Sicherung konnte der barocke Katholizismus seine zeitgemäße Ausdrucksform in einer Allianz von Sinnenfreude und Frömmigkeit finden. In dieser Zeit, in der der Gottesdienst als bewegendes Schauspiel dargeboten wurde, kam auch den Formen szenischer Liturgie eine erhöhte Aufmerksamkeit zu. Vgl. A. GERHARDS, Die liturgische Entwicklung zwischen 1600 und 1800, in: Hirt und Herde. Religiosität und Frömmigkeit im Rheinland des 18. Jahrhunderts, hg. von F. G. ZEHNDER (Der Riss im Himmel 5) Köln 2000, 19–36, hier 23–31. Hinter der Ausgabe von 1720 stehen allerdings auch die Statuten der Diözesansynode 1662. Darin wird nur die Grablegung des Kreuzes gestattet, wogegen die Depositio der Eucharistie verboten ist. Zumeist die Stifte dürften an ihren älteren Bräuchen noch länger festgehalten haben. Vgl. BÄRSCH, Osterfestkreis (s. Anm. 26) 149.

<sup>37</sup> Vgl. Köln 1900 (PROBST 277) 68–72.



Vollmer betont, auch im Bereich der Sakramentalien und des örtlichen Brauchtums eingegriffen hat,<sup>38</sup> behält es *Depositio* und *Elevatio* aus der letzten großen Ritualeausgabe von 1720 fast unverändert bei.

Gemäß der CollRit 1900 wird das Kreuz nach der Vesper zum Heiligen Grab getragen.<sup>39</sup> Der Chor begleitet die Prozession mit den Responsorien *Ecce quomodo moritur* und *Sepulto Domino*.<sup>40</sup> Am Grab angekommen, legt der Priester das Kreuz nieder, inzensiert es und mit dem Versikel *In pace factus est locus ejus. Et in Sion habitatio ejus* und der Schlußoration der Vesper, *Respice quaesumus Domine* schließt die einfache Grablegung.

Zur Auferstehungsfeier versammeln sich alle vor Sonnenaufgang und ziehen zum Grab. Dort ist der 1720 noch vorgesehene, in der Totenliturgie allfällige Psalm 50(51) *Miserere* durch den Psalm 16(15) *Conserva me Domine* ausgetauscht, der damit einen deutlich hoffnungsvolleren, der Auferstehungsfeier angemessenen Ton anschlägt: „Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du läßt deinen Frommen das Grab nicht schauen. Du zeigst mir den Pfad zum Leben. Vor deinem Angesicht herrscht Freude in Fülle...“ (V. 10–11ab).<sup>41</sup> Nach Versikel und der nun zeitlich besonders passenden Collecta der Ostervigil, *Deus, qui hanc sacratissimam noctem*, inzensiert der Priester das Kreuz und erhebt es. Dem folgt, wo üblich, ein dreifacher Umgang, der aber innerhalb der Kirche, verbunden mit dem beliebten Ostergesang *Cum rex gloriae*,<sup>42</sup> stattfinden soll. Entsprechend ist auch nicht vom Tollite-portas-Ritus die Rede. Die Prozession endet am Hochaltar mit dem alten Ruf *Surrexit Dominus de sepulchro. Alleluja* und der Antwort *Qui pro nobis pependit in ligno. Alleluja* sowie der Oration *Deus, qui nos Resurrectionis Dominicae*. Hatte das Rituale von 1720 noch eine größere Variationsbreite für den abschließenden Gesang, auch hin-

<sup>38</sup> Vgl. VOLLMER (s. Anm. 8) 157.

<sup>39</sup> In der Kölner Diözesantradition erfolgt, wie in Trier oder Münster, die Grablegung nach der Vesper. Dieser Zeitansatz bleibt von den spätmittelalterlichen Quellen an bis zur CollRit 1929; vgl. BÄRSCH, Osterfestkreis (s. Anm. 26) 141, Anm. 309.

<sup>40</sup> Das von der Ausgabe 1720 noch berücksichtigte Responsorium *Sicut ovis* ist seit der CollRit 1900 ausgefallen.

<sup>41</sup> Das Psalmgebet am Heiligen Grab dürfte ein letzter Rest des zunächst klösterlichen, dann vom Weltklerus übernommenen Brauchs sein, während der Grabwache von *Depositio* bis *Elevatio* das Psalterium zu rezitieren; vgl. die Beispiele bei JUNGSMANN, Andacht (s. Anm. 31) 302–305 und BÄRSCH, Osterfestkreis (s. Anm. 26) 150.

<sup>42</sup> Vgl. E. J. LENGELING, Unbekannte oder seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster, in: Einheitsliturgie (s. Anm. 6) 243–268, hier 245–257 sowie BÄRSCH, Osterfestkreis (s. Anm. 26) 199, v.a. Anm. 22 und 23.



sichtlich muttersprachlicher Texte vorgesehen,<sup>43</sup> so beschränkt sich die CollRit 1900 auf den österlichen Mariengruß *Regina coeli*<sup>44</sup> mit Versikel und Oration. Diese Einengung erklärt sich möglicherweise aus dem allgemein starken Einfluss der Marienverehrung im 19. Jahrhundert, der keinen anderen Abschluß „zuließ“. In diese Richtung zeigt auch das 1887 publizierte Manuale Pastorum,<sup>45</sup> das gleichfalls nur das *Regina coeli* kennt. Zwar gibt die CollRit 1900 eine ursprüngliche Vielfalt auf, allerdings ist zu bedenken, daß der marianische Abschluß zu jener Zeit wohl als sehr volksnah empfunden wurde.

Noch einmal erscheint 1929 ein Kölner Diözesanrituale. Obgleich in der Phase der Liturgischen Bewegung veröffentlicht, bleibt es doch deutlich hinter den Bestrebungen nach größerer Muttersprachlichkeit zurück.<sup>46</sup> Diese Beobachtung gilt nicht nur für die sakramentlichen Feiern, sondern auch für Grablegung und Auferstehungsfeier, denen man als diözesanes Eigengut am ehesten eine Öffnung für die Volkssprache hätte gestatten können. So hat die CollRit 1929 die Riten gegenüber der Vorgängerausgabe von 1900 nicht verändert.<sup>47</sup> Lediglich bei der Umgangsprozession mit dem Kreuz ist statt der Festlegung auf das Canticum triumphale *Cum rex gloriae* eine offene Auswahl von „Hymni vel Cantus paschales“<sup>48</sup> erlaubt.

Damit lässt sich die Grablegung und Auferstehungsfeier in der Kölner Diözesantradition bis in die jüngste Ausgabe des Bistumsrituale verfolgen. Dabei bleiben die Riten in Auswahl von Gesängen und Gebeten recht stabil.<sup>49</sup> So verdrängt die Romanisierung zwar nicht den Lokalri-

<sup>43</sup> Vgl. Köln 1720 (PROBST 265) 443: Es kann die Sequenz *Victimae paschali laudes* und ein deutschsprachiges Osterlied angefügt werden. Alternativ kann man auch das *Christ ist auferstanden* und das *Regina coeli* wählen.

<sup>44</sup> Vgl. A. HEINZ, Die marianischen Schlussantiphonen im Stundengebet, in: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, FS L. Brinkhoff, hg. von M. KLÖCKNER und H. RENNINGS, Freiburg-Basel-Wien 1989, 342–367, hier 351–353.

<sup>45</sup> Vgl. Köln 1887 (PROBST 275) 201; dazu VOLLMER (s. Anm. 8) 141–150.

<sup>46</sup> Dies ist insofern unverständlich, da mit Josef Könn ein Mitarbeiter an der CollRit 1929 beteiligt war, der als Pionier der Liturgischen Bewegung im Kölner Klerus galt. Vgl. A. KOLPING, Josef Könn. 1876–1960. Pfarrer an St. Aposteln in Köln, Münster 1970. Zur Ritualeausgabe von 1929 vgl. VOLLMER (s. Anm. 8) 171.

<sup>47</sup> Vgl. Köln 1929 (PROBST 279) 92–97; dazu VOLLMER (s. Anm. 8) 167–175.

<sup>48</sup> Köln 1929 (Probst 279) 97.

<sup>49</sup> Vgl. z. B. G. AMBERG, Ceremoniale Coloniense. Die Feier des Gottesdienstes durch das Stiftskapitel an der Hohen Domkirche zu Köln bis zum Ende der reichsstädtischen Zeit (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 17) Siegburg 1982, 150.151 und 158.159.

tus, aber eine Anpassung an die veränderten Verhältnisse im 20. Jahrhundert ist ebenso wenig zu erkennen. Bemerkenswert ist hingegen, daß auch nach der Reform der Heiligen Woche unter Pius XII. (1951, 1955) der alte Brauch nicht vollends aufgegeben wurde. Kein Geringerer als Theodor Schnitzler empfiehlt, an die Karfreitagsliturgie die Grablegung nach alter Kölner Tradition anzuschließen. Dabei solle das Kreuz nicht niedergelegt, sondern entsprechend der erneuerten Karfreitagsfeier aufgerichtet werden und zur stillen Verehrung einladen, um es dann als Prozessionskreuz in der Osternacht zu benutzen.<sup>50</sup>

## 2. Grablegung und Auferstehungsfeier in Ritualen des (Erz-)Bistums Paderborn

In der Ritualgeschichte der westfälischen Diözese findet sich die Grablegung schon in der ersten Druckagende 1602, wogegen die Auferstehungsfeier erst im Rituale von 1862 verzeichnet ist. Wie andernorts sind auch hier beide Formen seit dem Mittelalter bekannt, wie aus dem 1324 geschriebenen Liber Ordinarius und dem ungefähr zeitgleich verfaßten Processionarius des Doms hervorgeht.<sup>51</sup>

Beim Vergleich mit dieser mittelalterlichen Ordnung fällt auf, daß hier das Kreuz mit den üblichen Gesängen (*Ecce quomodo. Sicut ovis*, aber auch das hier weniger gebräuchliche *Aestimatus sum*) zum Grab übertragen wird. Dort legt man es auf ein Sidonium, bedeckt die Brust des Kruzifixus mit einem Korporale und legt ein zweites Sidonium darüber. Mit dem Responsorium *Sepulto Domino* endet die Depositio, bei der kein Gebetselement vorkommt. Das Rituale 1602 folgt dieser Ordnung, fügt aber noch das Responsorium *Tenebrae factae sunt* hinzu und ergänzt den Vers *Proprio Filio* und die Oration *Domine Jesu Christe..., qui pro salute mundi in cruce*.<sup>52</sup> Demgegenüber scheint das Rituale 1862 die Grablegung wieder zu vereinfachen. Es ordnet die Prozessionsfolge, lässt das im Grab niedergelegte Kreuz inzensieren und

<sup>50</sup> Vgl. TH. SCHNITZLER, Vorbeterbuch. Werkbuch für die Gottesdienstgestaltung zum Kölner Gebetbuch, Köln 1961, 244.247.252.

<sup>51</sup> Vgl. F. KOHLSCHIEIN, Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324. Textausgabe mit einer strukturgeschichtlichen Untersuchung der antiphonalen Psalmodie (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 11) Paderborn 1971, 194 sowie W. TACK, Heiliges Grab und Osterspiel im Paderborner Dom: Westfälische Zeitschrift 110 (1960) 231–248, hier 241 f.

<sup>52</sup> Vgl. Paderborn 1602 (PROBST 467); zur Sache J. BRINKTRINE, Die neue Paderborner Agende. Historische Einführung und Kommentar zu den Paderborner Sonderriten, Paderborn 1932, 31. Bezüglich der Depositio hat sich die Agende Dietrich von Fürstenbergs nicht von der Vorlage des Trierer Bistumsrituales 1574/76 leiten lassen; vgl. HEINZ, Bücher (s. Anm. 4) 18.

schließt den Ritus in bekannter Weise.<sup>53</sup> Während der Processionarius und die Agende 1602 die Gesänge betonten, verzichtet das Rituale 1862 ganz darauf. Auch hinsichtlich der Rubriken setzen die Bücher andere Schwerpunkte.

Ähnlich deutliche Differenzen zeigt die Auferstehungsfeier. Nach dem Processionarius ist die Elevatio ein sehr einfaches Geschehen. Der Priester erhebt das Kreuz und betet mit leiser Stimme *Christus resurgens* und *Resurrexit Christus*.<sup>54</sup> Eine Prozession mit dem Osterkreuz ist nicht erwähnt. Das Rituale bietet hingegen eine sehr entfaltete Feier: Vor Sonnenaufgang zieht man zum Grab, wo eine Gebetsstatio mit Psalm, Vaterunser, Versikel und Oration gehalten wird.<sup>55</sup> Dann erhebt der Priester das Kreuz, und es folgt der übliche dreifache Umgang (innerhalb oder außerhalb der Kirche), wobei das *Cum rex gloriae* oder aber das volkssprachliche *Christ ist erstanden* erklingt. Nach dem dritten Umgang zeigt der Priester am Hochaltar dem Volk das Kreuz mit dem Ruf *Surrexit Dominus de sepulchro. Alleluja. Qui pro nobis pependit in ligno. Alleluja* und der Oration *Deus, qui nos Resurrectionis Dominicae*. Daran können sich passende Gesänge anschließen. Das Rituale schlägt die Ostersequenz *Victimae paschali laudes*, das *Regina coeli*, das *Te Deum*, aber auch ein volkssprachliches Lied vor. Überblickt man diese Ordnung, die offenbar nicht einem alten Diözesanbrauch entspricht, dann fallen deutliche Parallelen zur Auferstehungsfeier der Kölner Agende 1720 auf. Vermutlich hat man sich bei der Bearbeitung an der Ritualeausgabe der rheinischen Nachbardiözese orientiert, zumal über das inzwischen zum Paderborner Sprengel gehörende kurkölnische Sauerland und die Grafschaft Mark das Kölner Liturgiebuch bekannt war und weiterhin Heimatrecht genoß.<sup>56</sup> Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß der Bekennerbischof Konrad Martin dem römischen Rituale noch einen durch eigene Autorität approbierten

<sup>53</sup> Vgl. Paderborn 1862 (PROBST 471) App. 99: V. *In pace factus est locus ejus. Or. Respice*.

<sup>54</sup> Zur Bedeutung der stillen Elevatio vgl. FISCHER, Auferstehungsfeier (s. Anm. 32) 24 f.

<sup>55</sup> Vgl. Paderborn 1862 (PROBST 471) App. 100: Ps. *Miserere. Pater noster. V. In resurrectione tua. Domine exaudi. Or. Deus, qui hanc sacratissimam noc-*  
*tem.*

<sup>56</sup> Vgl. H. J. BRANDT/K. HENGST, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3. Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 14) Paderborn 1997, 376. Eine liturgiewissenschaftliche Darstellung der Ritualgeschichte Paderborns steht bislang noch aus.

Appendix anfügen konnte, der auch Feiern enthielt, die nicht durchgängig im Rituale seiner Diözese überliefert worden waren.<sup>57</sup>

Die Paderborner CollRit von 1932 hat bezüglich Grablegung und Auferstehungsfeier, abgesehen von kleineren Verdeutlichungen in den Rubriken, keine Veränderungen gebracht. Lediglich Versikel und Oration bei der Depositio sind in lateinischer und deutscher Sprache abgedruckt. Offenbar reagiert das Buch auf die Teilnahme der Gemeinde an der Karfreitagsliturgie, an deren Ende die Grablegung vollzogen werden soll. Damit berücksichtigt die CollRit 1932 stärker als die Vorgängerausgaben den Gebrauch des Ritus in der Pfarrliturgie. Betreffs der Gemeindegesänge bei der Auferstehungsfeier hielt sie an der bereits in der Vorgängerausgabe erfreulich beachteten Muttersprachlichkeit fest und brauchte diesbezüglich keine Ergänzungen vornehmen.

Wie das Paderborner Gesangbuch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts bezeugt, sind Grablegung und Auferstehungsfeier volksnaher Brauch in vielen Gemeinden der Erzdiözese. Demnach wird auf die Teilnahme der Gemeinde schon vor der CollRit 1932 Wert gelegt, indem die Gebetstexte durchweg lateinisch-deutsch verzeichnet und durch entsprechende Volksgesänge ergänzt sind.<sup>58</sup> Nach der Erneuerung der Heiligen Woche hat man auch hier nicht auf die szenischen Feiern verzichtet, lediglich die Auferstehungsfeier wurde der Reform angepaßt, indem sie nun den Eröffnungsritus der Messe am Ostersonntag bildet.

### 3. Grablegung und Auferstehungsfeier in Ritualien des (Erz-)Bistums Trier

Allein die Diözese Trier, die älteste bischöflich geleitete Ortskirche auf deutschem Boden, hat in ihrer Eigentradition als einzige bis zum heutigen Tag an dieser szenischen Liturgie festgehalten. Schon seit dem Hochmittelalter im Domgottesdienst beheimatet,<sup>59</sup> ist sie auch in den Rituale drucken seit dem ersten nachtridentinischen Doppelband von 1574/76 vertreten.<sup>60</sup> In einem breiten Strom der weiteren Ritualegeschichte las-

<sup>57</sup> Vgl. BRINKTRINE (s. Anm. 52) 4 f.

<sup>58</sup> Vgl. Sursum corda. Katholisches Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Paderborn, Paderborn [1914], 174 f. 178–180 und Sursum corda. Gesang- und Gebetbuch für das Erzbistum Paderborn, Paderborn [1948 ff.], 346–348. 353–355.

H. J. BRANDT und K. HENGST berichten von dem in den Ritualien und Gesangbüchern nicht beschriebenen Tollite-portas-Ritus. Vermutlich hat diese eindrucksvolle szenische Osterpredigt auch außerhalb der offiziellen Bücher dankbare Aufnahme in einzelnen Gemeinden gefunden; vgl. BRANDT/ HENGST, (s. Anm. 56) 471.

sen sich Grablegung und Auferstehungsfeier verfolgen. Die Neuausgabe von 1688<sup>61</sup> erweitert die bisherige *Elevatio* durch die markante *Tollite portas*-Szene am Kirchenportal, die ihrerseits „die ins Volkstümlich-Burleske abgleitende *Visitatio*“ ersetzte.<sup>62</sup> Auch die nachfolgende Bistumsagende von 1767<sup>63</sup> führt die Riten treu weiter, die sich bis zur letzten Vollaussage des Trierer *Rituales* 1894 finden. Das letztgenannte Buch ist Ausdruck einer von Balthasar Fischer und Andreas Heinz minutiös nachgezeichneten Spannung zwischen römischer Einheitsliturgie und berechtigter diözesaner Eigentraditionen.<sup>64</sup> Diese war gerade in Trier zu spüren, da sich hier, im Gegensatz zu den meisten deutschen Bistümern, in den Bereichen der Sakramentenliturgie und des naturgemäß stark landschaftlich geprägten Prozessions- und Segensbrauchtums noch viel teilkirchliche Tradition erhalten hatte. So stellt das *Rituale* 1894 einen Kompromiß dar, der vergleichsweise viel Eigengut enthielt, u. a. auch die besagten Sonderriten der Heiligen Woche, dennoch schmerzte die deutliche Zurückdrängung der Volkssprache, der das Trierer Bistumsrituale schon immer einen breiten Raum zugestanden hatte.<sup>65</sup>

Was ist von diesen Entwicklungen in der Gestalt der *Depositio* und *Elevatio*, wie sie in der *CollRit* 1894 verzeichnet sind, sichtbar? Zwar ist inzwischen die Grablegung vor die *Vesper* verlegt, aber hinsichtlich

<sup>59</sup> Vgl. A. KURZEJA, *Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen* (LQF 52) Münster 1970, 137–145 und Fischer, *Auferstehungsfeier* (s. Anm. 32).

<sup>60</sup> Vgl. Trier 1576 (PROBST 665) 109–115 (*Depositio*), 175 f. (*Elevatio*). Der Herausgeber des *Rituales*, Erzbischof Jakob III. von Eltz, wollte nicht die „Tridentinische Liturgie“ einführen, sondern den Gottesdienst in seinem Sprengel auf der Grundlage der Trierer Eigentradition erneuern. Vgl. HEINZ, *Bücher* (s. Anm. 4) 17–19, 174–180.

<sup>61</sup> Die Neuausgabe der Trierer Bistumsagende 1688 (PROBST 666) hat das Trierer Eigengut bewahrt und übte sogar über die Bistumsgrenzen hinaus Einfluß aus; vgl. HEINZ, *Bücher* (s. Anm. 4) 30 f. 180–191 sowie DERS., Erzbischof Hugo von Orsbeck (1676–1711) und die Trierer Bistumsliturgie: *TThZ* 86 (1977) 211–222, hier 221 f.

<sup>62</sup> FISCHER, *Auferstehungsfeier* (s. Anm. 32) 9.

<sup>63</sup> Obgleich Weihbischof von Hontheim (Febronius) maßgeblich an der Herausgabe des *Rituales* von 1767 (PROBST 667) beteiligt war, handelt es sich keinesfalls um ein neogallikanisch beeinflusstes Aufklärungsrituale. Vgl. HEINZ, *Bücher* (s. Anm. 4) 33–35, 196–202.

<sup>64</sup> Vgl. Balth. FISCHER, *Das Trierer *Rituale* im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Diözesanritualien*, in: *Ekklesia. FS Bischof M. Wehr*, hg. von der Theologischen Fakultät Trier (*TThSt* 15) Trier 1962, 235–257 und HEINZ, *Einheitsliturgie* (s. Anm. 16) 37–92.

<sup>65</sup> Vgl. FISCHER, *Rituale* (s. Anm. 64) 253–255 und HEINZ, *Einheitsliturgie* (s. Anm. 16) 52.



der Gestalt des Ritus und seiner Gesänge hat sich nichts wesentlich verändert. Nach mittelalterlicher Gewohnheit werden rote Paramente getragen, das Kreuz wird aspergiert und inzensiert, um es mit dem Responsorium *Jerusalem luge*<sup>66</sup> zum Grab zu tragen. Dort legt man es nieder und bedeckt es in Anlehnung an Mt 27, 59 mit einem „Leichentuch“. Es schließen sich die bekannten Gesänge *Ecce quomodo moritur* und *Sepulto Domino* mit dem Versikel *In pace factus*<sup>67</sup> an.

Auch im Bereich der Auferstehungsfeier sind die wichtigsten Riten-elemente bereits im mittelalterlichen LO verzeichnet. Veränderungen betreffen hier die vorbereitenden Gebete am Grab, die den inzwischen obligatorischen Psalm 118(117) *Confitemini Domino quoniam bonus*<sup>68</sup> und die Orationen *Concede quaesumus omnipotens Deus nobis famulis tuis corde contritis misericordiam*<sup>69</sup> und *Praesta quaesumus omnipotens Deus, ut splendida faciei tuae... lacrymas et moerorem* umfassen. Dann wird das Kreuz aspergiert, inzensiert und mit dem Ruf *Surrexit Dominus vere. Alleluja* erhoben. Darauf schließt sich der dreifache Umgang um die Kirche mit dem bekannten Klopfritus am Kirchenportal an, das sich unter lärmendem Getöse öffnet, und die Prozession zieht mit dem *Te Deum* in die Kirche ein. Es ist bemerkenswert, daß mit dem Rituale 1767 für diese volksnahen und beliebten Feiern das einzige volkssprachliche Element, die Osterleise *Christ ist erstanden* getilgt und in späteren Ausgaben auch nicht wieder aufgenommen wurde. Für die CollRit 1894 mag das nicht mehr verwundern, da die „Stilreinheit“ der durchgängig gebrauchten lateinischen Sprache es den Verantwortlichen in Rom leichter gemacht haben dürfte, das diözesane Eigengut zu tolerieren.<sup>70</sup> Andererseits bilden die Zeichendimension und der dramatisierte Spielcharakter einen besonderen Schwerpunkt dieser Feiern und genügten so offenbar dem Wunsch der Gläubigen, intensiv beteiligt zu sein. Zudem wird man nicht vorschnell von den Ordnungen der Ritualien auf die tatsächliche Gottesdienstpraxis schließen dürfen. Speziell für die Auferstehungsfeier ist auch mit volkssprachlichem Gemeindegesang zu rechnen.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> Das Responsorium *Plange quasi virgo*, das der LO noch kennt, ist schon im Rituale 1576 (Probst 665) 110 durch das *Recessit pastor* ausgetauscht worden, das seinerseits das Rituale 1767 nicht mehr verzeichnet.

<sup>67</sup> Vgl. KURZEJA (s. Anm. 59) 138.489 f. und CollRit Trier 1894 (Probst 681) 52–55.

<sup>68</sup> Der Psalm erscheint erstmals im Rituale 1688 (PROBST 666) 251, ohne ihn allerdings vorzuschreiben, was erst das Rituale 1767 tut.

<sup>69</sup> Die Oration ist in der CollRit 1894 (PROBST 681) 56 verändert und um das Motiv des Grabbesuchs der Frauen gekürzt worden.

<sup>70</sup> Vgl. FISCHER, Auferstehungsfeier (s. Anm. 32) 24, Anm. 52.

Die in der CollRit 1894 festgelegte Ordnung ist durch das 20. Jahrhundert hindurch,<sup>72</sup> auch nach der Karwochenreform, beibehalten worden, wie das Trierer Diözesangesangbuch 1955 bezeugt. Während sich hier für die Grablegung des Kreuzes nur eine kleine Rubrik findet,<sup>73</sup> integriert die Osternachtfeier den Tollite-portas-Ritus und den Psalm-dialog in die Prozession mit der Osterkerze. Die betreffenden Psalme-verse sind nun lateinisch-deutsch abgedruckt und in Anlehnung an den Brauch, ein Osterlied zum Einzug zu singen, kann die erste Strophe des Liedes *Seele, dein Heiland ist frei von den Banden* erklingen.<sup>74</sup>

Im Gegensatz zu den übrigen deutschsprachigen Diözesen leben die Riten der Grablegung und Auferstehungsfeier im Bistum Trier bis heute weiter.<sup>75</sup> Sie haben sogar einen neuen Impuls erhalten durch das 1999 publizierte Manuale Trevirense, das die alten Trierer Riten in die heutige Zeit fortschreibt. Demnach fügt die Trierer Bistumstradition der Karfreitagsliturgie die Feier der Grablegung hinzu.<sup>76</sup> Nach dem Schluß-

---

<sup>71</sup> FISCHER weist auf den volkssprachlichen Gesang zum Abschluss der Auferstehungsfeier hin; vgl. ebd.

<sup>72</sup> Zu einer Überarbeitung des gesamten Trierer Bistumsrituales ist es nach 1925 nicht gekommen. Die Gründe liegen u. a. in einer umfassenderen Revision des Tauf- und Begräbnisordos, die weitreichende Folgen für den Verlauf der Liturgischen Bewegung in Deutschland und die Entstehung der CollRit 1950 haben sollte. Vgl. A. HEINZ, Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales (1950), in: H. HAMMANS, H.-J. REUDENBACH, H. SONNEMANS (Hg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. FS H. Schauf, Paderborn u. a. 1991, 115–163.

Obwohl Luxemburg seit 1802 außerhalb der Trierer Bistumsgrenzen lag und sich erst langsam zu einer eigenständigen Diözese entwickelte, wurden dort mehrmals Auszüge aus dem Trierer Rituale 1767 nachgedruckt, weshalb auch in Luxemburg Trierer Liturgietraditionen beheimatet sind. Dies zeigt sich u. a. in der Ritualeausgabe von 1932 (PROBST 342, 165–171), die treu die Trierer Form der Grablegung und Auferstehungsfeier tradiert; vgl. auch HEINZ, Bücher (s. Anm. 4) 35.

<sup>73</sup> Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Trier, hg. vom Bischöflichen Generalvikariat, Trier 1955, 397 (Nr. 423 Ende).

<sup>74</sup> Vgl. ebd. 400 (Nr. 424). Mit der Rubrik „Am Tor der Kirche“ wird diesem Element eine eigene Statio eingeräumt. Das Gemeindelied (ebd. 81 [Nr. 91]) betont den Sieg des Auferstandenen über die Mächte der Hölle. Es ist im Trierer Diözesananhang des Gotteslob aufgenommen (Nr. 830).

<sup>75</sup> Vgl. den Kommentar von A. HEINZ, Ostern (s. Anm. 11) 10 f. und DERS., Heiliges Grab (s. Anm. 11) 20 f.

<sup>76</sup> Vgl. Manuale Trevirense. Heilige Woche – Karwoche und Ostern. Eigenfeiern des Bistums Trier. Studienausgabe, hg. vom Bischöflichen Generalvikariat Trier, Trier 1999, 39–44, hier v. a. 40–44.

gebet wird die Kreuzabnahme und die Grablegung nach der Johannespassion (19, 38-42) verkündet, ein Element, das in der CollRit 1894 noch nicht enthalten war. Darauf überträgt man das Osterkreuz zum Heiligen Grab, begleitet durch das alte Responsorium *Jerusalem luge*; mit dem von Friedrich Spee stammenden Lied *O Traurigkeit, o Herzeleid* und dem österliche Motive aufgreifenden Kreuzweglied *Jesu, Jesu, der du kamst, des Vaters Willen für uns sterbend zu erfüllen* stehen auch zwei deutschsprachige Gesänge zur Auswahl. Am Grab legt der Vorsteher das Kreuz nieder, inzensiert und bedeckt es mit einem Leinentuch, wobei die bereits bekannten Responsorien *Ecce quomodo moritur* oder *Sepulto Domino* gesungen werden. Nach einer Zeit der Stille folgt das Segensgebet und der Abschluß mit dem gleichfalls aus alter Tradition hier gesungenen Versikel *Ihm ist ein Ort bereitet in Frieden. Seine Wohnung wird sein auf dem Zion*.

Die Auferstehungsfeier ist nach Maßgabe der nachkonziliaren Liturgieerneuerung in die Osternachtfeier aufgenommen. Dafür sind zwei Formen vorgesehen. Ähnlich der Ordnung des Gesangbuchs 1955 und des Trierer Diözesananhangs zum Gotteslob 1975<sup>77</sup> wird das Kreuz am Beginn der Ostervigil in Stille erhoben und zur Lichtfeier mitgetragen, um beim Einzug in die Kirche am Portal den Tollite-portas-Ritus zu vollziehen.<sup>78</sup> Daneben sieht das Manuale die Erhebung des Osterkreuzes vor dem Gloria-Hymnus vor. Hier ist der Weg vom Grab zum Altarraum durch den dreifachen Psalmdialog *Öffnet eure Tore – Wer ist der König der Herrlichkeit? – Der Herr der Heerscharen ist der König der Herrlichkeit* gekennzeichnet. Schließlich wird das Osterkreuz der Gemeinde mit dem Ruf gezeigt *Der Herr ist wahrhaft auferstanden. Er ist Maria Magdalena und Simon Petrus erschienen*, worauf sich sofort das Gloria anschließt.<sup>79</sup> Vergleichbar kann die Gemeindemesse am Morgen des Ostersonntags mit der Auferstehungsfeier eröffnet werden, wobei das Kreuz erhoben und präsentiert wird, um dann die Auferstehungsprozession durch oder um die Kirche anzuschließen.<sup>80</sup>

Auf diese Weise hat die Trierer Bistumsliturgie ihre Sonderriten sowohl im Blick auf die eigene Tradition (was sich an Struktur sowie Gesangs- und Gebetsmaterial zeigt) und die heutige Gestalt der erneuerten Liturgie, als auch gemäß den pastoralen Erfordernissen der Gegen-

<sup>77</sup> Vgl. Gotteslob Nr. 932.

<sup>78</sup> Vgl. Manuale Trevirense 1999 (s. Anm. 76) 49–53.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 54 f.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 58–62. Hier ist auch die im Brauch vieler Diözesen bekannte Eröffnungsprozession vor dem Osterhochamt adaptiert worden (vgl. ebd., 57 f.); vgl. zur Sache BÄRSCH, Osterfestkreis (s. Anm. 26) 242–255.

wart weiterentwickelt. Dem entspricht die variable Aufnahme der Auferstehungsfeier in Vigil und Meßfeier am Ostertag. So kann auch da, wo ein Priester mehreren Gottesdiensten vorstehen muß, ohne Wiederholungen jede Feier ihr Charakteristikum erhalten. Zudem trägt das Manuale der Tatsache Rechnung, daß vermehrt auch an Drei Österlichen Tagen Gemeindegottesdienste von Diakonen bzw. Gottesdienstbeauftragten geleitet werden, bei denen die Sonderriten unverwechselbare Elemente für diese Feiern bieten.<sup>81</sup>

#### *IV. Ergebnisse und Ausblick*

Es wäre reizvoll, der Entwicklung und Gestalt von Grablegung und Auferstehungsfeier in den Ritualien weiterer Diözesen nachzugehen und in den Kontext der Liturgiegeschichte zu stellen. Dies konnte und sollte hier nicht geleistet werden. Vielmehr ging es darum, exemplarisch einen Bereich der „kleinen Themen“ des Rituals zu betrachten und der weiteren liturgiewissenschaftlichen Forschung zu empfehlen. Einige erste Ergebnisse seien festgehalten.

Mit erstaunlicher Konstanz haben sich Grablegung und Auferstehungsfeier als Formen szenischer Liturgie durch die wechselvolle Geschichte der Bistumsagenden behaupten können. Angesichts der höchst unglücklichen Entwicklungen in der gottesdienstlichen Praxis (Verlegung der Ostervigil, Klerusliturgie), die erst durch Papst Pius XII. beseitigt wurden und einer grundlegenden Erneuerung wichen, erscheint dies sehr verständlich. Dabei sind die mittelalterlichen Grundvollzüge und -elemente bis in die jüngste Zeit bewahrt worden (Köln, Trier), aber es gab auch innovative Neuordnungen, bei der eine bestimmte Tradition für die ganze Diözese übernommen wurde (Paderborn). Die zeit- und kirchengeschichtlichen Umstände am Ende des 19. Jahrhunderts nahmen dabei offensichtlich nur wenig Einfluß auf die Gestalt dieser Feiern. Eher verstärkt sich der Eindruck, nach dem Kulturkampf sollten die Partikularriten helfen, die katholische Identität bei den Gläubigen zu festigen, um der fortschreitenden Säkularisation widerstehen zu können.<sup>82</sup> Trotz aller Romanisierungstendenzen, die im späten 19. Jahrhundert besonders deutlich zutage traten und seitens der Bistumsleitungen z.T. massiv gefördert wurden, verzichteten die Neubearbeitungen der Ritualien dennoch nicht auf die Eigentraditionen, erst

<sup>81</sup> Für den Karfreitag ist der Kreuzweg mit der Grablegung verbunden, der Wortgottesdienst am Ostersonntag wird mit der Auferstehungsfeier eröffnet; vgl. Manuale Trevierense 1999 (s. Anm. 76) 99–121.135–153.

<sup>82</sup> Vgl. KRANEMANN, Sakramentliche Liturgie (s. Anm. 8) 62–67.



recht dann nicht, wenn sie – wie bei Grablegung und Auferstehungsfeier – einen starken Widerhall beim Volk fanden.<sup>83</sup>

Vergleichbar gering sind die Auswirkungen der Liturgischen Bewegung mit ihrer Forderung nach verstärkter Volkssprachlichkeit auf die szenischen Feiern in den Diözesanritualien nach 1925. Das gilt nicht nur für die hier betrachteten *Collectiones Rituum* von Köln und Paderborn. Ähnliches ist für das in diesem Punkt durchaus fortschrittliche Münsteraner Bistumsrituale von 1931 zu konstatieren, das lediglich bei der Osterprozession einen volkssprachlichen Gesang vorsieht.<sup>84</sup> Damit steht es nicht allein. Auch die gleichfalls wegen ihres reichen Gebrauchs der Muttersprache gelobten Ritualien von Linz 1929 und Breslau 1929 sind auffälligerweise hier zurückhaltend. Dahinter mag zum einen die Wertschätzung der klassischen lateinischen Gesänge stehen, auf die man nicht ohne Schaden verzichten wollte. Zum anderen werden die Bearbeiter den pastoralliturgisch bedeutsamen Akzent beim szenischen Grundgerüst von Grablegung und Auferstehungsfeier gesehen haben. Die Teilnahme der Gemeinde war hier nicht in dem Maße durch die lateinische Sprache verstellt, wie dies für die Sakramentenfeiern und das Begräbnis galt. Die eindrucksvollen visuellen Impulse, das dramatisch inszenierte „Begraben“ und Erheben und das dynamisch entfaltete Geschehen in der Prozession (einschließlich des *Tollite-portas*-Ritus) ermöglichten die innere und äußere Beteiligung der Gemeinde. So kam hier die Teilnahme vor allem im rituellen Vollzug zum Ausdruck, weshalb volkssprachliche Gesänge und Gebete weniger drängend vermisst wurden. Allerdings gab es auch Ritualien, die einen anderen Weg wählten. Die Auferstehungsfeier am Abend des Karsamstags(!) im Freiburger Diözesanrituale von 1929 entfaltet einen Wortgottesdienst, mit zwei Schriftlesungen und reicher deutschsprachiger Gesangs- und Gebetsauswahl, ähnlich hält es die Rottenburger *CollRit* von 1932.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> So hat der Münsteraner Bischof Johann Georg Müller, dem die Einführung des römischen Ritus in seiner Diözese ein großes Anliegen war, in seinem Ritualeentwurf, der 1861 nach Rom gelangte, im Prozessionsteil das münstersche Eigengut (u. a. auch die Auferstehungsfeier) bewahrt. Vgl. A. HEINZ, Die Bedeutung von Bischof Johann Georg Müller (1844–1857 Weihbischof von Trier; 1847–1870 Bischof von Münster) für die trierische und münstersche Diözesanliturgie, in: *Einheitsliturgie* (s. Anm. 6) 127–166, hier 147, Anm. 94.

<sup>84</sup> Vgl. Münster 1931 (PROBST 436) 84–92, das aus der Ritualetradition seit 1712 hier das *Christ ist erstanden* übernimmt. Zur Bedeutung der *CollRit* vgl. KRANEMANN, Sakramentliche Liturgie (s. Anm. 8) 71–77.

<sup>85</sup> Vgl. Freiburg 1929 (PROBST 198) 262–265, wobei in einer Evangelienharmonie das Begräbnis Jesu sowie die Wächtererzählung (Mt 27, 62–66) verkün-



Schließlich ist festzuhalten, dass die Kirche von Trier ihre Eigentradition bei Grablegung und Auferstehungsfeier nie aufgegeben und ihr, nicht zuletzt unter reger Mitwirkung des mit diesen kleinen Studie Geehrten, in der nachkonziliaren Kar- und Osternachtliturgie sogar eine neue Bedeutung verliehen hat. Dies geschah nicht aus rein historischem Interesse oder gar aus einem verklärten Restaurationsdenken. Vielmehr ist die Sensibilität für die Relevanz liturgischer Lokalbräuche gewachsen, da sie die berechtigte Identität und das Bewußtsein einer Ortskirche fördern. Aber vor allem liturgiepastorale Aspekte haben den Blick für diese Feierformen geschärft. Sie eröffnen neue Möglichkeiten, wo ein Priester für mehrere Gemeinden zu sorgen hat. Eine der Bedeutung der Feier und der geistlichen Aufgabe des Vorstehens nicht angemessene Verdoppelung der Osternachtliturgie kann durch die Verbindung der Eigenriten mit einer Meßfeier sinnvoll vermieden werden, ohne daß die für das Mitfeiern des Kirchenjahres wichtige Erfahrung einmaliger und originärer Feierelemente ausfällt.<sup>86</sup> Zudem können diese Riten auch von Gottesdienstbeauftragten innerhalb einer Wort-Gottes-Feier geleitet werden.

Letztlich lassen Grablegung und Auferstehungsfeier aber auch fragen, ob sie nicht bei der Suche nach angemessenen Gottesdienstformen für mit der Liturgie weniger Vertraute eine Hilfe sein können und die missionarische Dimension der Liturgie unterstützen. Dies darf sicher nicht auf Kosten des durch die Liturgiereform neu gewonnenen umfassenden Verständnisses von Ostern als Feier des Pascha-Mysteriums Christi gehen.<sup>87</sup> Aber in einer nachchristlichen Gesellschaft, die das „Erlebnis“ auf ihre Fahnen geschrieben hat und stark von visuellen Medien geprägt ist, wecken die traditionellen Eigenriten im Herzen des Kirchenjahres neues Interesse.<sup>88</sup> Ohne sie unbedacht restaurieren zu wollen, erweisen sich womöglich als Chance und Perspektive für die Zukunft.

det werden; Rottenburg 1932 (Probst 575) 521–528, das alle Texte lateinisch-deutsch bietet.

<sup>86</sup> Vgl. B. KRANEMANN, Unterbrechung. Das Kirchenjahr in der Erlebnisgesellschaft: Bibel und Liturgie 70 (1997) 259–267.

<sup>87</sup> Vgl. die bedenkenswerten Hinweise zum traditionellen Heilig-Grab-Brauch bei M. KLÖCKENER, Die „Feier vom Leiden und Sterben Jesu Christi“ am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart: LJ 41 (1991) 251, Anm. 137.

<sup>88</sup> Vgl. A. SCHILSON, Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult, in: DERS./J. HAKE (Hg.), Drama „Gottesdienst“. Zwischen Inszenierung und Kult, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 13–67 und K.-H. BIERITZ, Erlebnis Gottesdienst. Erlebniskultur und gottesdienstliche „Kultur des Lebens“, in: B. KRANEMANN/K. RICHTER/F.-P. TEBARTZ-VAN ELST (Hg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Stuttgart 2000, 32–44.

## Die Auslegung des Hohenliedes in der spanischen Mystik und im deutschen Pietismus

Teresa von Avila und Gottfried Arnold

Die Liebe zum Hohenlied Salomos verbindet den deutschen Pietismus mit der spanischen Mystik. Beide, Mystiker und Pietisten, waren überzeugt, daß Gottes Geist dem Menschen in diesem biblischen Buch die Sprache geschenkt hat, in der er die *unio mystica* mit Gott einigermaßen angemessen ausdrücken kann. Diese Überzeugung war nicht neu. Seit der Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon heiliger Schriften haben Juden wie Christen diese Sammlung orientalischer Liebes- und Hochzeitslieder allegorisch verstanden<sup>1</sup>. Der Bräutigam war für sie Gott oder Christus; die Braut das auserwählte Volk des Alten und/oder des Neuen Bundes oder jeder einzelne von Gott erwählte Mensch oder ganz speziell die Jungfrau Maria. Die mittlere Deutung, die Deutung der Braut auf jede einzelne Seele, bildete die Grundlage für die moralische und mystische Hoheliedauslegung. Auch sie ist schon bei manchen Kirchenvätern, bei Origenes und Gregor von Nyssa zum Beispiel, anzutreffen, auch wenn man damals im allgemeinen die ekklesiologische Deutung bevorzugte. Die individuelle, moralische und mystische Sicht des Hohenliedes kam erst im 12. Jahrhundert voll zum Durchbruch, vor allem bei Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von Saint Thierry, und sie lebte immer wieder auf, wo sich Christen um eine Verinnerlichung und spirituelle Erneuerung des Glaubens bemühten. Die spanische Mystik verstand sich als eine solche Bewegung, ebenso der deutsche Pietismus. So ist es nicht verwunderlich, daß wir in beiden Bewegungen eine neue Welle der Begeisterung für das Hohelied finden.

<sup>1</sup> Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verf. bei dem Arbeitsgespräch „Spanische Mystik und deutscher Pietismus“ (Wolfenbüttel, 30.9. – 3.10.1996) gehalten hat. – Zur Geschichte der Hoheliedauslegung siehe H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (Münster 1958); F. OHLY, *Hohelied-Studien. Grundzüge der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis 1200* (Wiesbaden 1958); A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Roma 1989); E. A. MATTER, *The voice of my beloved: the Song of Songs in western medieval christianity* (Philadelphia 1990). Zum gegenwärtigen Stand der exegetischen Forschung siehe E. HAAG, Artikel Hohelied, in: LThK V<sup>3</sup> 224–226.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Hinwendung zur Mystik das einzige Motiv für die intensive Beschäftigung mit dem Hohenlied im 16. und 17. Jahrhundert war. Man denke nur an die in der Zeit des Barock in Spanien wie in Deutschland so beliebte Schäferpoesie, die im Hohenlied ihr biblisches Vorbild sah<sup>2</sup>.

### 1. Einflüsse der spanischen Mystik auf den deutschen Pietismus

Um die Präsenz des Hohenliedes in der spanischen Mystik und im deutschen Pietismus zu dokumentieren, sollen zunächst einige bibliographische Hinweise gegeben werden. Im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts gehörte das Hohelied zu den meist kommentierten biblischen Büchern<sup>3</sup>. Viele mehr oder weniger bekannte Kommentatoren ließen sich nennen, zum Beispiel die Augustiner Alonso de Orozco, Luis de León und Tomás de Villanueva, die Karmeliten Teresa de Jesús und Juan de Jesús María, die Jesuiten Luis de la Puente und Juan Eusebio Nieremberg sowie der Franziskaner Juan de los Angeles. Nicht alle legten das Hohelied im mystischen Sinne aus; man findet auch die wissenschaftlich-literale sowie die ekklesiologische und heilsgeschichtliche Interpretation; aber die mystische Deutung erfreute sich doch besonderer Beliebtheit. Zu den Kommentaren und Betrachtungen über das Hohelied kommen die Paraphrasen und Nachdichtungen, in denen der Autor dem Hohenlied nicht mehr gegenübersteht, sondern selbst in den Dialog einsteigt und dabei gleichsam die Rolle der Braut übernimmt<sup>4</sup>. Das bekannteste Werk dieser Art ist der *Cántico espiritual* von Juan de la Cruz; er ist eigentlich keine Paraphrase des Hohenlieds, sondern ein vom Autor neu geschaffenes Lied im Geiste des biblischen Gedichtes<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Zur Schäferpoesie siehe K. GARBER (Hg.), *Europäische Bukolik und Georgik* (Darmstadt 1975); F. LÓPEZ ESTRADA, *Bibliografía de los libros de pastores en la literatura española* (Madrid 1984); K. REINHARDT, Christus, der „kleine Hirte“. Pastorale Christologie bei Johannes vom Kreuz und Luis de León, in: TThZ 100 (1991) 114–125. Zum Typus der Schäferpoesie gehören die Hohelied-Bearbeitungen von Benito Arias Montano und von Martin Opitz.

<sup>3</sup> Vgl. K. REINHARDT, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700)* I: Autoren A–L (Madrid 1990) und II: Autoren M–Z (1999).

<sup>4</sup> Vgl. Benito ARIAS MONTANO, Paráfrasis super Cantica canticorum de Salomón en modo pastoril, in: Cristóbal CUEVAS GARCÍA (ed.), *Fray Luis de León y la escuela salmantina* (Madrid 1982) 151–159. Vgl. A. MORENO GARCÍA, El Cantar de los Cantares traducido por Arias Montano. Un manuscrito inédito (de la Colombina de Sevilla), in: *Estudios bíblicos* 53 (1995) 489–524.

<sup>5</sup> Siehe dazu Terence O'REILLY, El Cántico espiritual y la interpretación mística del Cantar de los Cantares, in: José Ángel VALENTE – José LARA GAR-

Schauen wir auf die protestantische Theologie, so muß man zunächst sagen, daß das Hohelied von den Vätern der Reformation nicht besonders geschätzt wurde. Martin Luther verfaßte zwar eine sprachlich gelungene Übersetzung, sah aber in diesem Gedicht nichts anderes als einen Lobpreis Salomos auf seine „Policey“, das heißt, auf die Obrigkeit und den Frieden im Gemeinwesen<sup>6</sup>. Calvin blieb bei der traditionellen ekklesiologischen Deutung und verteidigte diese gegen Sebastian Castellio<sup>7</sup>. Erst im 17. Jahrhundert erfuhr das Hohelied im Protestantismus eine neue Wertschätzung. Neben der prophetischheilsgeschichtlichen Deutung (Johannes Cocceius) gewannen die mystische Auslegung des Hohenliedes und die Brautmystik im allgemeinen wieder an Boden, und zwar vor allem im Pietismus<sup>8</sup>. Vielleicht ist die Zahl der Kommentare und Predigten über das Hohelied nicht so groß wie in Spanien. Dafür treffen wir aber mehr Bearbeitungen, Nachdichtungen und Paraphrasen, die manchmal in Kirchenlieder oder in Andachten eingegangen sind. Martin Göbel zählt in seiner Studie für das 17. Jahrhundert 15 Hohelied-Bearbeitungen, darunter die bekannte von Martin Opitz<sup>9</sup>. Traugott Stählin stellt für den Bereich des geistlichen Liedes fest: „Das Hohelied hat die Psalmen abgelöst“<sup>10</sup>. Die Forschung hat darum auch dieser Form der Hoheliedrezeption besondere Aufmerk-

RIDO (ed.), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz* (Madrid 1995) 271–280 und die dort genannte Literatur.

<sup>6</sup> Siehe H. TIMM (Hg.), *Das Hohe Lied Salomos*. Nachdichtungen und Übersetzungen aus sieben Jahrhunderten (it 600, Frankfurt/M. 1982) 63–77. S. 66 verweist er auf Luthers „Kurze Auslegung des Hohen Liedes“.

<sup>7</sup> *Biblia sacra ex Sebastiani Castalionis postrema recognitione. Cum annotationibus eiusdem et historiae supplemento ab Esdra ad Machabaeos, inde usque ad Christum, ex Iosepho*. Basel, per Petrum Pernam, 1573. Das Hohelied findet sich in den Kolumnen 845–50. Argumentum und Kapitelüberschriften deuten das Hohelied allegorisch, die Erklärungen im Text selbst rein literal auf die Beziehung Salomons zu Sulamith, seiner Freundin und Braut.

<sup>8</sup> Cf. Izaak BOOT, *De allegorische uitlegging van het hooglied voornamelijk in Nederland* (Diss. Phil. Utrecht 1971); Arnold OPPEL, *Das Hohelied Salomons und die deutsche Liebeslyrik* (Berlin/Leipzig 1911); Martin GOEBEL, *Die Bearbeitungen des Hohen Liedes im 17. Jahrhundert. Nebst einem Überblick über die Beschäftigung mit dem Hohen Liede in früheren Jahrhunderten* (Halle 1914); Irmgard SCHEITLER, *Das geistliche Lied im deutschen Barock* (Berlin 1982). – Zur Gegenwart des Hohenliedes und der Brautmystik im Pietismus siehe auch A. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus I–III* (Bonn 1880–1886; Nachdruck Berlin 1966); Kurt REINHARDT, *Mystik und Pietismus* (München 1925); H. BORNKAMM, *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge im Luthertum* (Gießen 1926); M. BRECHT (Hg.), *Geschichte des Pietismus. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert* (Göttingen 1993).

<sup>9</sup> Vgl. M. GÖBEL (wie Anm. 8) 33–53; H. TIMM (wie Anm. 6) 81–113.



samkeit geschenkt, während die Kommentare bisher weniger Beachtung gefunden haben.

Kommen wir nun zu der Frage, ob sich Einflüsse der spanischen Mystik auf den deutschen Pietismus feststellen lassen. Im allgemeinen wird man diese Frage bejahen können. Es wurden im 16., 17. und 18. Jahrhundert zahlreiche geistliche Werke aus dem Spanischen ins Deutsche übersetzt; andere wurden in lateinischen Ausgaben verbreitet<sup>11</sup>. Die Konfessionsgrenzen spielten dabei offenbar keine große Rolle. Was nun speziell die spanische Hoheliedauslegung und Hoheliedmystik des 16. Jahrhunderts angeht, so wurde sie in Deutschland offenbar nur sehr bruchstückhaft bekannt. Nur zwei Autoren, Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila, übten, soweit bekannt, einen nachweisbaren Einfluß aus. Ihre Namen wurden von evangelischen, pietistischen Autoren immer wieder genannt. Es seien zwei Zeugnisse angeführt:

Im Jahre 1651 übersetzte der protestantische Dichter Georg Philipp Harsdörffer (1607–1658)<sup>12</sup> aus Nürnberg den *Cántico espiritual* des Johannes vom Kreuz und fügte ihn zusammen mit einem Vorwort ein in die zweite, 1651 veröffentlichte Auflage eines Andachtsbuches des lutherischen Theologen und Pfarrers in Nürnberg, Johann Michael Dillherr (1604–1669)<sup>13</sup>. Das Andachtsbuch schöpft ganz aus dem Hohenlied; es trägt in der zweiten Auflage den Titel: „Göttliche Liebesflamme. Das ist, christliche Andachten, Gebet und Seuffzer über das königliche Brautlied Salomonis ...“<sup>14</sup> Darin findet sich neben den von

---

<sup>10</sup> Vgl. T. STÄHLIN, *Gottfried Arnolds geistliche Dichtung. Glaube und Mystik* (Göttingen 1966) 17.

<sup>11</sup> Vgl. H. TIEMANN, *Das spanische Schrifttum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik* (= Iberoamerikanische Studien Bd. 6). Hamburg 1936.

<sup>12</sup> Zu Harsdörffer siehe F. W. BAUTZ, *Biographischbibliographisches Kirchenlexikon* II (Hamm 1990) 571–572; G. DÜNNHAUPT, *Personalbibliographien zu den Drucken des Barock* III<sup>2</sup> (Stuttgart 1991) S. 1969–2031, dort S. 2006, n. 64. Vgl. auch H. TIEMANN (wie Anm. 11) 79–84; M. GOEBEL (wie Anm. 8) 38–41.

<sup>13</sup> Zu J. M. Dillherr siehe BAUTZ (wie Anm. 12) I, 1303–1304; DÜNNHAUPT (wie Anm. 12) II<sup>2</sup>, 1256–1367. Die erste Auflage (Jena 1640, Ernst Steinmann) trägt den Titel: *Christliche Andachten, Gebet und Seuffzer über das königliche Brautlied Salomonis*. Das Werk erlebte insgesamt 6 Auflagen.

<sup>14</sup> J. M. DILHERR, *Göttliche Liebesflamme. Das ist christliche Andachten, Gebet und Seuffzer über das königliche Brautlied Salomonis. Darinnen ein gottseliges Hertz fürnemlich zu eiveriger Betrachtung der unverschuldeten Liebe Christi und seiner schuldigen Gegenliebe wird angemahnet. Dazu auch zu Ende etliche Gebet der H. Kirchenlehrer. Wie auch etliche Predigten gleiches Inhalts gesetzt werden. Mit künstlichen Kupferstücken und anmutigen Liedern*



Dilherr verfaßten Andachten, Gebeten und Predigten auch die schon genannte Übersetzung des *Cántico espiritual* von Georg Philipp Harsdörffer<sup>15</sup>. Es ist wohl die erste Übertragung des *Cántico espiritual* ins Deutsche<sup>16</sup>. Sie ist nicht ohne dichterische Qualität:

„Wo hast du dich hin verborgen,  
meines Lebens Aufenthalt  
Mit viel Seufzen, Angst und Sorgen,  
such ich dich im dicken Wald.  
Wie die Reh und Hirsche fliehen,  
also fliehst du für mir.  
Mein Hertz, mein Hertz, folget dir,  
daß sich nicht lässe von dir gehen.  
Mein Liebe ruft dir nach.  
Hör mein Klagen, Weh und Ach [...]“

Harsdörffer<sup>17</sup> und Dilherr waren keine Pietisten; aber sie haben durch ihre von tiefer Frömmigkeit geprägten Gedichte und Andachten auf Pietisten eingewirkt. Gottfried Arnold (1666–1714)<sup>18</sup>, der bedeutende Vertreter eines radikalen, kirchenkritischen Pietismus, hat Dilherrs „Göttliche Liebesflammen“ benutzt. So hat er wohl auch die

---

welche auf bekannte und absonderliche neuen Melodeyen aufgesetzt. Durch Johann Michael Dilherren. Nürnberg, in Verlegung Wolfgang Enders daß allen (?). 1651. (Exemplar in Madrid, Biblioteca Nacional, Signatur 3/40475). Es ist wohl die zweite Auflage; die erste Auflage stammt von 1640. Zu Dilherr siehe F. W. BAUTZ (wie Anm. 12) I, 1303–1304.

<sup>15</sup> „Von der Gottes-Liebe. Aus dem hohen Lied Salomonis gesprächsweiß, nach dem spanischen Lied: *Adonde te escondiste etc. Iuan de la Cruz* gesetzt. Auf die Stimme: Jesu, du mein liebstes Leben etc. H. RIST. im V: Teil am 19. Blatt.“ Auch die Vorrede stammt von Harsdörffer.

<sup>16</sup> Eine lateinische Übersetzung der Opera von Juan de la Cruz aus der Feder des polnischen Karmeliten Andreas a Jesu wurde 1622, 1639 und 1710 in Köln gedruckt. Die erste deutsche Übersetzung stammt aus dem Jahre 1697, besorgt von P. Modestus a s. Johanne Ev., OCD (Prag, zweite und dritte Auflage 1725 und 1750 in Augsburg); Sulzbach 1832 (Gallus Schwab), Regensburg; Pustet; 1858 (Magnus Jocham) und Regensburg-Mainz 1859 (P. Lechner OSB). Arnold besaß in seiner Bibliothek die lateinische Ausgabe von 1639; siehe Anm. 19.

<sup>17</sup> HARSDÖRFFER hat auch Texte Teresas übersetzt: „Hundert geistreiche Sprüche“, im Anhang zum ersten Teil seines Werkes „Nathan und Jotham“ (1650, 1659<sup>2</sup>).

<sup>18</sup> Zu Arnold siehe D. BLAUFUSS und F. NIEWÖHNER, *Gottfried Arnold (1666–1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714* (Wolfenbütteler Forschungen. Hrsg. von der Herzog August Bibliothek. Bd. 61) Wiesbaden 1995. Zu den Werken siehe DÜNNHAUPT (wie Anm. 12) I<sup>2</sup>, 314–352.

Übersetzung des *Cántico espiritual* gekannt<sup>19</sup>. Im allgemeinen aber hat sich Arnold weniger mit Johannes vom Kreuz als vielmehr mit Teresa von Avila und deren Hohelied-Auslegung beschäftigt.

Der Verfasser der „Unparteyischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ war in besonderer Weise offen für Zeugnisse und Stimmen der Mystik auch aus anderen Konfessionen. In seiner 1701 erschienenen Schrift „Das Leben der Gläubigen oder Beschreibung solcher Gottseligen Personen, welche in denen letzten 200 Jahren sonderlich bekandt worden“<sup>20</sup> nehmen Juan de la Cruz und noch mehr Teresa de Jesús einen bedeutenden Platz ein. Während Arnold die Biographien der einzelnen Mystiker im allgemeinen aus ihm vorliegenden Sammelwerken entnimmt, schöpft er seine Kenntnis Teresas nicht allein aus der Sekundärliteratur; im Anschluß an die ausführliche Lebensbeschreibung Teresas präsentiert er eine gekürzte Übersetzung ihrer Hoheliedauslegung: „Hierauff folget noch ferner ihr Tractätlein über einige Worte des Hohen Liedes Salomonis in die Kürtze zusammen gezogen“<sup>21</sup>. Arnold hat den Text nicht selbst übersetzt, sondern ihn der Übersetzung der teresianischen Opera durch den Würzburger Karmeliten Matthias a sancto Arnoldo entnommen. Diese Übersetzung ist erstmals 1649 in Würzburg erschienen<sup>22</sup>. Gottfried Arnold hat wohl die zweite, 1686 in Köln erschienene Auflage benutzt. Teresas Text erschien Arnold offenbar so wichtig, daß er ihn später, also nach 1701, auch in die Nach-

<sup>19</sup> Vgl. auch *Catalogus bibliothecae B. Godofredi Arnoldi, inspectoris et pastoris Perlebergensis 1714*, S. 18, n. 88, nachgedruckt in: D. BLAUFUSS – F. NIEWÖHNER (wie Anm. 18) S. 356: „Joh. a Cruce Opp. Mystica. Colon. 1639.“

<sup>20</sup> Halle, in Verlegung des Wäysen-Hauses, 1701.

<sup>21</sup> Ebda. S. 213–234.

<sup>22</sup> (TERESA DE JESÚS) „Opera oder Gottseelige Bücher und Schrifften der h. Seraphischen Jungfrauen Teresa von Jesu ... übersetzt und zusammen mit einem Leben der Heiligen herausgegeben von Matthias a sancto Arnoldo, Prior des Karmeliten Konventes in Würzburg.“ Ich benutze die vierte Auflage (Köln 1730, im Verlag Franz Metternich). 2 Bände in 1 vol. Band II, S. 377–412: *Bedencken von der Liebe Gottes über etliche Wort deß Hohen-Lieds Salomonis*; S. 378–380: *Inhalt was in diesem gantzen Tractat begriffen ist, zu mehrerem und klärlicherem Verstand dessen, was darinnen gelehret wird, von dem P. Hieronymo Gratiano verfasst* (Erklärung des Inhaltes der sieben Kapitel). – Vgl. die Neubearbeitung: *Teresa von Avila, Von der Liebe Gottes. Über etliche Wort des Hohenlieds Salomonis*. Nach der deutschen Erstübersetzung von 1649 bearbeitet von Barbara KÖNNEKER. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von André STOLL (Frankfurt/M. 1984, it 741). Der Text findet sich wieder in: André STOLL, *Die poetischen Paradiese des Ichs. Teresa von Avilas „Von der Liebe Gottes“. Text und Erläuterungen* (Weinheim 1994).

träge zu seiner erstmals 1699 erschienenen „Unparteyischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ aufnahm<sup>23</sup>.

## 2. Vergleich zwischen der Erklärung des Hohenliedes bei Gottfried Arnold und bei Teresa von Avila

Nach diesen bibliographischen Hinweisen sollen im zweiten Teil des Aufsatzes die Erklärungen des Hohenliedes durch Gottfried Arnold und Teresa von Avila in ihrer Eigenart skizziert und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Gottfried Arnold (1666–1714) hat sich sehr intensiv mit dem Hohenlied beschäftigt. Ja, er hat ihm eine ganze Schrift gewidmet. Zusammen mit seinem großen Werk „Das Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit“ hat er im Jahre 1700 auch „Poetische Lob- und Liebes-Sprüche von der ewigen Weisheit nach Anleitung des Hohenliedes Salomonis“ veröffentlicht<sup>24</sup>. Diese zweite Schrift steht, wie schon der Titel andeutet, in engem sachlichen Zusammenhang mit der vorangehenden<sup>25</sup>. Ursprünglich war sie jedoch durchaus als selbständiges Werk geplant. Freunde hatten Arnold gebeten, er solle eine Hoheliedparaphrase des Theologen Daniel Sudermann überarbeiten<sup>26</sup>. Sudermann (1550 – ca. 1631), der sich als Sammler und Vermittler der mystischen Literatur des Mittelalters verdient gemacht hat und selbst als Vertreter eines mystischen Spiritualismus<sup>27</sup> gilt, hatte 1622 eine Schrift über das Hohelied publiziert, in der er mittelalterliche Mystiker und Theologen zu Wort kommen läßt. Arnold ist, wie er selbst sagt, in seiner 76 Strophen umfassenden Hoheliedparaphrase zunächst in die

<sup>23</sup> In der Ausgabe von Schaffhausen 1742 findet sich Teresas „Tractätlein“ in Band III, S. 625–632.

<sup>24</sup> Gottfried ARNOLD, *Das Geheimniß der göttlichen Sophia oder Weißheit*. Leipzig 1700, bey Thomas Feitsch. Angebunden mit eigener Paginierung; Gottfried ARNOLD, *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche von der ewigen Weißheit nach Anleitung des Hohenlieds Salomonis: Nebenst dessen neuen Übersetzung und Beystimmung der Alten*. – Faksimile-Neudruck beider Werke mit einer Einführung von Walter Nigg; Gottfried ARNOLD, *Das Geheimnis der göttlichen Sophia*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1963.

<sup>25</sup> Vgl. Steffen ARNDAL, *Mystik und Dichtung bei Gottfried Arnold*, in: D. BLAUFUSS – F. NIEWÖHNER, *Gottfried Arnold* (wie Anm. 18) 5–19, besonders S. 9.

<sup>26</sup> Vgl. G. ARNOLD, *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche* (wie Anm. 24) 177. – Über die Beziehung Arnolds zu den Gedichten von Sudermann vgl. T. STÄHLIN (wie Anm. 10) 61–68.

<sup>27</sup> Siehe Monica PIEPER, *Daniel Sudermann (1550– ca. 1631) als Vertreter des mystischen Spiritualismus* (Stuttgart 1985); DIES., Artikel *Sudermann* im *Dictionaire de Spiritualité* 14, 1290–91.

Fußstapfen Sudermanns getreten<sup>28</sup>. Er druckt in seinem Buch auch Sudermanns kurze Erläuterungen zum Hohenlied ab, die dieser aus Texten Seuses, Taulers und anderer Mystiker des Mittelalters zusammengestellt hatte<sup>29</sup>. Das zeigt, daß Arnold die traditionelle mystische Auslegung des Hohenliedes schätzte. Aber er hat sich nicht damit begnügt, die Tradition nur weiterzugeben. Durch eine neue Übersetzung des Hohenliedes aus dem Hebräischen ins Deutsche, wobei er die Abweichungen der Septuaginta anmerkte, hat er sich der Textgrundlage neu versichert<sup>30</sup>. Vor allem aber kam er in der Auseinandersetzung mit der Tradition zu einer eigenen, neuen Interpretation des Hohenliedes. Grundsätzlich ist er mit den Kirchenvätern und auch den jüdischen Auslegern von der geistlichen Bedeutung des Hohenliedes überzeugt. Aber schon im Vorwort sagt er, er sei den Fußstapfen Sudermanns nur solange gefolgt „biß mir im fortgang der zweck und verstand des Hohen-Liedes immer tieffer kund worden, daß ich hernach von dem Autore ab- und der spur des H. Geistes, wie selbige in meinem gemüthe mich geleitet, nachgehen müssen“<sup>31</sup>. Über die Strophe 42 schreibt er<sup>32</sup>: „Allhier folgen nunmehr meistentheils Unterredungen zwischen der göttlichen Weißheit und dem Menschen.“ Arnold ist also zu einer neuen Deutung des Hohenliedes gekommen. Die Braut des Liedes ist für ihn die Frau Weisheit, die ewige göttliche Weisheit, die den Menschen zu ihrem Bräutigam machen will.

Arnolds Neuinterpretation des Hohenliedes setzt an bei der Bestimmung der handelnden Personen. Der biblische Text beläßt die Rollen von Mann und Frau im Unbestimmten. Erst die jüdischchristliche Tradition hat im Hinblick auf einige Aussagen des Alten und des Neuen Testaments über das bräutliche Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk im männlichen Partner des Hohenliedes immer Gott oder Christus gesehen; der weibliche Partner dagegen, die Braut, deutet nach traditioneller Sicht immer auf eine irdische GröÙe, sei es nun das auserwählte Volk des Alten und/oder des Neuen Volkes Gottes oder die einzelne Seele oder Maria. Aber mit welchem Recht nimmt man eine solche Rollenverteilung vor und sieht im Mann den Vertreter Gottes, in der

<sup>28</sup> Vgl. ARNOLD, *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche* (wie Anm. 24) 177.

<sup>29</sup> D. SUDERMANN, *Hohe geistreiche Lehren und Erklärungen über die fürnehmsten Sprüche des Hohen-Liedes Salomonis von der liebhabenden Seele, das ist, der christlichen Kirche, und ihrem Gemahl Jesu Christo*. Frankfurt a. M. 1622. Vgl. G. ARNOLD, *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche* (wie Anm. 24) 177–227.

<sup>30</sup> ARNOLD, *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche* (wie Anm. 24) 168–176.

<sup>31</sup> Ebda. 177.

<sup>32</sup> Ebda. 42.

Frau die Vertreterin der geschaffenen Menschheit? Der Text des Hohenliedes gibt das nicht her.

In einem der Hohelied-Paraphrase vorangestellten „Kurtze(n) Bericht von dem Hohenliede und dessen wahrem Verstand“ begründet Arnold seine neue Interpretation<sup>33</sup>. Er geht aus von einer Beobachtung zur Geschichte der Hoheliedauslegung. In der Geschichte der Exegese wie in der Geschichte der Kirche im allgemeinen sieht er einen beständig fortschreitenden Abfall vom ursprünglichen Geist der Christentums. Der Grundfehler besteht nach ihm darin, daß die Theologen die „Schriftgelehrsamkeit und Auslegung“ „nach ihrem Interesse und Gefallen und nach dem Geschmack der gemischten und unlauteren Weisheit, ja meist nach der Vernunft“ einrichteten<sup>34</sup>. Konkret führte das dazu, daß jeder die reine Braut Christi mit „seinem Haufen“, wie er sich ausdrückt, also mit seiner Kirche identifizierte. Die Geschichte zeige jedoch, daß die Kirche nie die reine Braut war. Manche hätten deshalb die unsichtbare Kirche als die makellose Braut des Hohenliedes angesehen und seien damit der Wahrheit schon näher gekommen. Noch näher an der Wahrheit seien die Mystiker mit ihrer Meinung, die einzelne geheiligte Seele sei die Braut des Hohenliedes. Schließlich hätten etliche unter der Braut „die himmlische ewige Weisheit Gottes oder Sophiam und unter dem Bräutigam den Seelen-Geist oder den gantzen inneren Menschen verstanden“<sup>35</sup>. Das ist auch Arnolds Auffassung. Wie rechtfertigt er sie? Er nennt vier Gründe.

Zunächst verweist er darauf, daß nach biblischkirchlicher Lehre die ewige Weisheit Gottes als himmlisches Jerusalem, als Mutter aller Gläubigen und zugleich als Braut Christi und aller seiner Glieder betrachtet werde. In dieser Hinsicht verbinde sich die ewige Weisheit mit jedem neugeborenen Geist und verleibe ihn sich ein<sup>36</sup>. Diese Aussagen sind ganz offensichtlich beeinflusst von den Sophia-Spekulationen im Werk „Das Geheimnis der göttlichen Sophia“. Die „Poetischen Lob und Liebes-Sprüche von der ewigen Weisheit nach Anleitung des Hohenliedes Salomonis“ sind nicht ohne Grund als Beiband zu diesem Werk erschienen; sie geben gleichsam dessen Gedanken in dichterischer Form wieder. Im Sophia-Buch ist Arnold sehr stark von Gedanken Jacob Böhmes geprägt. In den „Poetischen Lob- und Liebes-Sprüche(n)“ dagegen wahrt er mehr Distanz gegenüber der Gedankenwelt Böhmies; die Vorstellung des androgynen Urmenschen begegnet hier nicht.

<sup>33</sup> Ebda., a1–6.

<sup>34</sup> *Kurtzer Bericht* (wie Anm. 33) n. 11, Blatt a 3.

<sup>35</sup> Ebda. n. 17.

<sup>36</sup> Ebda. n. 18.



Der zweite von Arnold angeführte Grund für seine Hohelieddeutung wendet den Gedanken des ersten ins Historisch-Biblische. Salomo, der Verfasser des Hohenliedes, habe doch Gott gebeten, ihm die Weisheit zur Frau zu geben. Nichts liegt darum nach Arnold näher als in der Braut des Hohenliedes Gottes Weisheit zu sehen<sup>37</sup>. Im dritten Punkt seiner Begründung läßt Arnold alle biblischen und traditionellen Überlegungen hinter sich und beruft sich auf die Erfahrung erleuchteter Gemüter, bei denen die Vernunft ganz dem Geist untertan ist<sup>38</sup>. Sie, und sie allein, spüren, daß diese Deutung richtig ist<sup>39</sup>. Im vierten und letzten Punkt relativiert er seine Interpretation: Sie laufe im Grunde auf dasselbe hinaus wie die traditionelle Deutung, eben auf die Vereinigung Gottes mit der gläubigen Seele. Es ist nur ein verschiedener „Vortrag“, „ob man sagt: Gott ziehe und bringe die Seele wiederum zu und in sich durch die Vermählung Christi Jesu mit ihr, oder: Gott gehe durch seinen ewigen Geist der Weisheit in den Seelen-Geist ein, sich mit demselben also wiederum zu verbinden“<sup>40</sup>.

Die sophiologische Deutung des Hohenliedes ist, wie Arnold meint, nicht völlig neu; sie hat ihre Vorläufer. Er nennt (allerdings wohl zu Unrecht) Honorius von Autun und Angelomus von Luxeuil. Interessanterweise rechnet er auch die bei Katholiken beliebte mariologische Auslegung zu den Vorläufern der sophiologischen; denn mit Maria sei doch die jungfräuliche Weisheit gemeint. Vor allem aber beruft sich Arnold unter den „neueren Scribenten“ auf einen „engelländischen Doctor“<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Ebda. n. 19. Andere Theologen, zum Beispiel Johannes Cocceius, haben das Hohelied von der Apokalypse her gedeutet.

<sup>38</sup> Ebda. n. 20.

<sup>39</sup> Dem geistlichen Gedicht „Bericht von einer Nacht-Begebenheit. Woher kommt mir das, daß die Mutter meines Herrn zu mir komme“ (in: *Das Geheimnis der göttlichen Sophia*, wie Anm. 24, S. 293–296) liegt wohl eine autobiographische Begebenheit zugrunde, eine nächtliche Vision der göttlichen Sophia.

<sup>40</sup> *Kurtzer Bericht* (wie Anm. 33) n. 21.

<sup>41</sup> Ebda. n. 22–23. Wahrscheinlich meint er damit Thomas BROMLEY (1629–1691) und dessen Werk: *Der Weg zum Sabbath der Ruhe durch der Seelen Fortgang im Werck der Wiedergeburt. Ehemals in Englischer Sprache entworfen von dem seligen Thomas Bromley. Nachhero aber durch eine geschickte Feder dem teutschen Leser vor Augen gelegt*. Franckfurt und Leipzig, bey Johann Friedrich Regelein, 1731 (Exemplar in Tübingen UB, Signatur: Gf 2215). Die erste Auflage der deutschen Übersetzung nennt im Titel nur die Initialen Th. B.; vielleicht fehlt darum auch bei Gottfried Arnold der Name des Verfassers. Vielleicht dachte Arnold aber auch an einen anderen englischen Theologen, der wie Bromley zur Philadelphischen Gesellschaft gehörte, nämlich

Die letzte Instanz aber, mit der Arnold seine Auslegung des Hohenliedes legitimiert, ist die Berufung auf die Freiheit des Interpreten. Wenn man schon so abwegige Erklärungen wie die Martin Luthers von der Liebe Salomons zur jüdischen Polizei gelten lasse, dann müsse man auch seine Deutung tolerieren. Das ist zunächst ein *argumentum ad hominem*. Arnold versteht allerdings die Freiheit des Exegeten tiefer. Es ist die Freiheit des vom Geist Gottes erfüllten Interpreten. Er will keine wissenschaftliche Erklärung des Hohenliedes geben und sieht sich deshalb auch nicht zur Objektivität verpflichtet. Seine Paraphrasen sind vielmehr „zufällige und aus dem Überfluß des Herzens ausgebrochene gedanken, andachten oder gesänge“<sup>42</sup>.

Das ist der Kern seiner Hermeneutik. In diesem Sinn spricht er in begeisterten Worten von den Lockungen der Frau Weisheit. Er warnt allerdings seine Leser davor, zuviel von diesem süßen Honig der Brautmystik zu kosten und darüber die Realität des Leides und des Bösen sowie deren Überwindung durch das Kreuz Christi zu vergessen<sup>43</sup>. Dadurch wollte er wohl auch den Kritikern zuvorkommen, die in seiner Brautmystik die *theologia crucis* vermißten. Man warf Arnold des weiteren vor, seine auf die persönliche Erfahrung des Geistes gegründete Brautmystik orientiere sich nicht mehr an der objektiven Norm der Bibel, auch wenn sie im Gewand einer Hoheliedinterpretation auftrete, und führe deshalb in letzter Konsequenz zu einem Bruch mit seiner, der lutherischen Kirche. Immer wieder ist auch der Vorwurf zu hören, die an sich schon schwülstige und brünstige Brautmystik habe in mancher seiner Aussagen<sup>44</sup> den Höhepunkt der Geschmacklosigkeit erreicht<sup>45</sup>.

---

John PORDAGE (1607–1681), dessen Werke in Arnolds Bibliothek zahlreich vertreten sind (siehe den in Anm. 19 zitierten Katalog) und der ähnliche Gedanken vertrat wie Thomas Bromley.

<sup>42</sup> Kurtzer Bericht (wie Anm. 33) n. 28.

<sup>43</sup> Ebda. N. 32–34.

<sup>44</sup> Vgl. „Hier bin ich, schwängre meinen Geist“ (über Ct 6, 6–7, *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche*, Str. LXIV, 2, S. 77 f.) oder: „Man wird da viel tausendmal stärker getrieben, als fleischliche Liebe die Lüste macht lieben“ (Ct 8, 6, 2. Str., *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche*, Str. LXXII, S. 92 ff.) Vgl. T. STÄHLIN (wie Anm. 10) 102.

<sup>45</sup> Vgl. Kurt REINHARDT (wie Anm. 8) 180: „Der Vorstellungskreis des Hohenliedes, von dem Arnold sich nur schwer frei macht und der ihn zu mehreren bis zur Abgeschmacktheit sinnlich deutlichen erotischen Gewagtheiten verleitet, wird in dem Augenblick durchbrochen, wo der Dichter an die Stelle Christi, des Bräutigams, Sophia, die ewige Jungfrau, die göttliche Weisheit nach theosophisch-agnostischem Schema setzt. Das Verhältnis von Braut und Bräutigam wird dadurch gerade umgekehrt, und Arnold hat es nicht mehr nötig, sich in die Rolle der Braut zu versetzen. Die menschliche Seele ist nunmehr mann-

Heute beurteilt man Arnold im allgemeinen positiver. Aber nicht davon soll jetzt die Rede sein, sondern von seinem Verhältnis zu Teresa von Avila.

Zunächst muß man feststellen, in den „Poetischen Lob- und Liebesprüchen“ von 1700 wird Teresa nicht erwähnt; es ist auch kein indirekter Einfluß nachweisbar. Arnold nennt hier nur einen spanischen Theologen, nämlich Juan Eusebio Nieremberg, der in seinem Werk *De origine sacrae Scripturae* darauf hingewiesen habe, daß Maria die Repräsentation der göttlichen Weisheit sei<sup>46</sup>. Auf Arnolds Spiritualität im allgemeinen hat zu diesem Zeitpunkt sicher ein anderer Spanier, Miguel de Molinos, eingewirkt, dessen *Guía espiritual* er 1699 (aus dem Lateinischen) übersetzt hatte; aber Molinos beschäftigt sich nicht mit dem Hohenlied. Die Quellen für Arnolds Hoheliedinterpretation von 1700 liegen nicht in Spanien, sondern anderswo, vor allem in der von Sudermann vermittelten deutschen Mystik des Mittelalters und in der englischen Mystik<sup>47</sup>. Ob damals schon ein indirekter Einfluß der spanischen Mystik, vermittelt durch Pierre Poiret, Jean de Labadie und Madame de Guyon, vorlag, ist fraglich.

Obwohl Teresa de Jesús also in Arnolds Hoheliedbuch von 1700 nicht vorkommt, nimmt sie in seinem ein Jahr später veröffentlichten Buch „Das Leben der Gläubigen“ einen ganz hervorragenden Platz ein; ihre Hoheliederklärung wird als einziges ihrer Werke im Wortlaut, wenn auch in gekürzter Fassung, wiedergegeben. Das zeigt auf jeden Fall, daß Arnold auch nach 1700 am Hohenlied interessiert war und nach dessen angemessener Auslegung suchte. Ein weiterer Beweis dafür ist die Tatsache, daß er 1706 (oder schon 1701) die Hoheliedauslegung der Madame Guyon ins Deutsche übersetzte und herausgab<sup>48</sup>, eine

---

weiblich, androgyn gedacht, der Mann umarmt die seiner Seele eingeborene heimliche Braut, die himmlische Sophia.“

<sup>46</sup> ARNOLD, *Kurtzer Bericht* (wie Anm. 33) n. 22.

<sup>47</sup> Erich BEYREUTHER, *Geschichte des Pietismus* (Stuttgart 1978) 289–330, meint, die deutsche Mystik des Mittelalters habe keinen großen Einfluß auf Arnold ausgeübt, sie sei nur ein schmaler Nebenfluß gewesen. Bestimmend war nach seiner Auffassung die romanische, quietistische Mystik. Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz hätten nicht unmittelbar, sondern über Frankreich (Madame Guyon, Antoinette de Bourignon) und Holland (Pierre Poiret, Jean de Labadie) auf Arnold gewirkt.

<sup>48</sup> Madame GUYON, *Les Torrents et Commentaire au Cantiques des Cantiques de Salomon*. Texte établi et précédé de Jeanne Guyon ou la pensée nue par Claude Morali (Grenoble 1992, Editions Jérôme Millon, Collection Atopia). – Gottfried Arnold, *Etliche vortreffliche Tractätlein aus der Geheimen Gottes-Gelehrtheit* ... (Frankfurt/Leipzig 1706) (vorhanden in Marburg UB, Straßburg UB).

Auslegung, die zwar nicht in der Form, wohl aber im Inhalt an Gedanken Teresas anknüpft.

Fragen wir uns: Warum hat sich Gottfried Arnold so für Teresas Hoheliedauslegung interessiert? Fand er darin eine Bestätigung seiner eigenen Auslegung oder vielleicht neue Anregungen?<sup>49</sup> Es ist schwer, Arnolds Hoheliedauslegung mit der Teresas zu vergleichen. Zu verschieden sind die Personen und die Zeitumstände. Teresa schrieb ihren Kommentar in einer ersten Fassung wohl um 1566/67 in Avila, im Konvent von San José, und überarbeitete ihn dann vermutlich um das Jahr 1574<sup>50</sup>. Es war eine äußerst schwierige Zeit für Veröffentlichungen dieser Art. Die spanische Inquisition hatte 1559 viele Werke der spanischen Mystiker auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt und schon vorher streng verboten, die Bibel in der Muttersprache zu lesen und zu kommentieren<sup>51</sup>. Das Thema des Hohenliedes war damals besonders umstritten. 1561/62 war eine von dem Salmantiner Augustiner Luis de León verfaßte kastilische Übersetzung und Erklärung in die Öffentlichkeit geraten. Sie erregte aus zwei Gründen besonderes Aufsehen; es war eine Übersetzung direkt aus dem Hebräischen ins Kastilische, also an der Vulgata vorbei; dazu verteidigte der Autor noch ausdrücklich den Vorrang des Originaltextes vor dem der Vulgata, und es war eine Erklärung, die nur die Schale des Liedes erklären wollte, also eine rein profane Erklärung. Luis de León mußte sich deshalb drei Jahre lang (vom 27. März 1572 bis zum 7. Dez. 1575) im Kerker von Valladolid vor der Inquisition rechtfertigen. Trotz der Rehabilitierung ordnete die Inquisition an, daß alle Exemplare seiner Hoheliederklärung eingezogen würden<sup>52</sup>. In dieser Situation ist es verständlich, daß der damalige Beichtvater Teresas, der Dominikaner Diego de Yanguas, ihr riet, die Exemplare ihres Hoheliedkommentars zu vernichten, obwohl der in Glaubensdingen sehr gestrenge Dominikanertheologe Domingo Báñez ausdrücklich bestätigt hatte, er enthalte nichts, was dem Glauben widerspricht. Glücklicherweise überlebten einige Exemplare, und 1611 veröffentlichte der Karmelit Jerónimo Gracian, zeitweise Teresas eng-

<sup>49</sup> Für Albrecht Ritschl wäre das geradezu eine Bestätigung seiner These, daß der Pietismus in der (katholischen) Mystik wurzelt. Vgl. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus* (wie Anm. 8) I, 36–61.

<sup>50</sup> Vgl. die Einleitung zu den *Meditaciones sobre los Cantares* in den *Obras completas* (wie Anm. 53) 333.

<sup>51</sup> Vgl. J. I. TELLECHEA IDIGORAS, La censura inquisitorial de Biblias de 1554, in: *Anthologica annua* 10 (1982) 89–142.

<sup>52</sup> Vgl. Angel ALCALÁ (ed.), *El proceso inquisitorial de Fray Luis de León*, Edición, introducción y notas (Valladolid 1991); S. ALVAREZ TURIENZO, *Escritos sobre Fray Luis de León* (Salamanca 1993).

ster Vertrauter, in Brüssel Teresas Schrift. Auf Gracián geht der Titel (Conceptos), die Einteilung in Kapitel, die Überschriften und Randverweise zurück; er schrieb auch eine längere Einführung sowie Erklärungen zu den einzelnen Kapiteln des Textes<sup>53</sup>.

Terasas Schrift ist kein fortlaufender Kommentar zum Hohenlied; es sind vielmehr Meditationen zu fünf einzelnen Versen aus den beiden ersten Kapiteln des Hohenliedes, und die Verse sind für Teresa mehr der Vorwand<sup>54</sup>, um ihre geistlichen Gedanken und Erfahrungen mitzuteilen. Der Kuß, um den die Braut zu Beginn des Hohenliedes bittet, ist für sie ein Zeichen des Friedens und großer Freundschaft zwischen zwei Personen<sup>55</sup>. Ihre letzte Erfüllung hat nach Teresa diese Freundschaft gefunden in der Vereinigung Gottes mit den Menschen in der Inkarnation und in der eucharistischen Kommunion. Für Teresa stehen allerdings nicht diese Daten der Heilsgeschichte im Vordergrund; sie hat vielmehr die innere Befriedung des Menschen in der Freundschaft mit Gott im Auge.

Es ist also kein wissenschaftlicher Kommentar zum Hohenlied, sondern es sind Conceptos (Bedencken) oder Meditationen zu einzelnen (vielleicht von der Liturgie vorgegebenen) Versen des Hohenliedes. Trotzdem wäre es völlig verkehrt, in diesem Opusculum nur fromme Anmutungen einer ungebildeten Nonne zu sehen. Es beginnt nämlich

<sup>53</sup> *Conceptos del amor de Dios escritos por la beata Madre Theresa de Iesus sobre algunas palabras de los Cantares de Salomon. Con unas anotaciones del Padre M. Fr. Geronymo Gracian de la Madre de Dios Carmelitano.* En Bruselas. Por Roger Velpio y Huberto Antonio, impressores jurados, cerca de Palacio, año de 1611. – Edición facsímil, con una introducción de Pedro Sáinz Rodríguez, Madrid, Espasa-Calpe, 1981: SANTA TERESA DE JESÚS, *Conceptos del amor de Dios*. Moderne Edition: SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*. Edición manual. Madrid 1979, BAC 212, p. 333–362: Meditationes sobre los Cantares. Vgl. dazu K. REINHARDT, *Erfahrung und Theologie der Liebe Gottes. Die Auslegung des Hohenliedes bei Teresa von Avila und Jerónimo Gracián*, in: Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag. Hrsg. von M. Schmidt und F. Domínguez Reboiras (Stuttgart-Bad Cannstatt 1998) 109–129.

<sup>54</sup> Vgl. *Conceptos* (wie Anm. 53), fol. A 3v – A 4r. Dort charakterisiert Gracián Teresas Interpretation treffend so: „no era declaración sobre los Cantares, sino conceptos de espíritu que Dios le dava, encerrados en algunas palabras de los Cantares ... Porque assi como quando un Señor da a su amigo un preciosísimo liquor, se le da guardado en vaso riquísimo, assi quando Dios da a las almas tan suvae liquor como el espíritu, le encierra (las mas vezes) en palabras de la Sagrada Escritura, que es el vaso bien para la guarda de tal liquor, por lo qual dezia David: Confessare ti Señor en los vasos del psalmo, llamando vasos a las palabras del psalterio.“

<sup>55</sup> *Meditaciones*, cap. 1, n. 11 (wie Anm. 53) S. 337.



mit äußerst beachtlichen Überlegungen zur Hermeneutik des Hohenliedes.

Im Prolog, der erst in der Zeit nach der Brüsseler Edition von 1611 aufgefunden wurde, und nur in verstümmelter Form, erzählt Teresa den Anlaß ihrer Schrift. Immer wenn sie Verse des Hohenliedes hörte oder las, sei sie gleichsam außer sich geraten, obwohl sie den lateinischen Text gar nicht verstand. Ja, diese Verse hätten sie innerlich viel mehr erregt als die in der Muttersprache verfaßte Erbauungsliteratur. Das Nichtverstehen war kein Problem der Sprache. Auch nachdem man ihr das Hohelied übersetzt habe, hätte sie es zunächst nicht verstanden. Das Nichtverstehen betrübe sie jedoch nicht. Im Gegenteil, es ist ihr Anlaß zur Freude; sie preist es als ein Geschenk Gottes. Im Nichtwissen erfährt der Mensch die Größe Gottes. Der Fromme soll darum in keiner Weise Anstrengungen unternehmen, um die geheimnisvollen Worte des Hohenliedes zu ergründen. Wenn es Gott gefällt, wird er dem Menschen von sich aus Einsicht in den Sinn und Geist der Worte schenken, und zwar ohne jedes menschliche Zutun. Die Gelehrten, ja, die müßten sich um eine Erklärung bemühen, obwohl ihnen, wie sie anmerkt, das bisher nicht gelungen sei. Das von Gott den Frommen geschenkte geistliche Verständnis steht nach Teresa über der theologischen Exegese. Sie ist fest davon überzeugt, daß Gott ihr und manchen einfachen Gläubigen, vor allen den Frauen, solches Verstehen geschenkt hat. Bei der geistlichen Interpretation kommt es nicht darauf an, die Texte objektiv zu erklären, sondern, wie sie sich ausdrückt, die Texte selbst zu sagen. Damit ist keine magische Beschwörung gemeint. Vielmehr versteht nach Teresa nur der den Text dieses Liedes, der dieses Lied selbst sagt und singt, der aus sich herausgeht, an die Stelle der liebenden Braut tritt, sich auf einen Dialog mit Christus einläßt und diesen ganz kühn nicht in erster Linie als Herrn und Gott, sondern als Freund und Bräutigam anspricht, auch wenn er den Sinn der von ihm gebrauchten Worte des Hohenliedes nicht immer richtig versteht.

Zwei neuere Veröffentlichungen zu Teresas Hoheliedbetrachtungen, haben unabhängig von einander auf die Qualität dieser Hermeneutik hingewiesen und in der Freiheit, mit der sich Teresa in der Rolle der Braut bewegt, den Grundzug ihrer Hoheliedauffassung erkannt. Die französische Gelehrte Anne-Marie Pelletier überschreibt in ihrer kritischen Analyse der Geschichte der Hoheliedauslegung das entsprechende Kapitel: „Teresa von Avila oder die Freiheit der Braut“<sup>56</sup>, und der Romanist André Stoll spricht von der „Poetische(n) Rückeroberung der

<sup>56</sup> A.-M. PELLETIER (wie Anm. 1).

irdischen Paradiese des Ichs. Elemente einer (weiblichen) Liebestheorie“<sup>57</sup>.

Damit haben die beiden Autoren sicher das Neue und Besondere an der Hoheliederklärung der heiligen Teresa getroffen. Vielleicht hat gerade das auch Gottfried Arnold beeindruckt. Auch er wollte ja das *Canticum canticorum* nicht wissenschaftlich erklären, sondern in der Freiheit des Geistes seine geistlichen Erfahrungen in der Sprache des Hohenliedes mitteilen.

Man kann diese Beobachtung wohl verallgemeinern und auf die neuzeitliche Auslegung des Hohenliedes insgesamt anwenden. Der Beitrag, den die Neuzeit zur Auslegung des Hohenliedes geleistet hat, liegt sicher nicht in der allegorischen Interpretation im allgemeinen. Denn die allegorische Deutung im Sinne der Brautmystik wurde schon bei den Kirchenvätern grundgelegt und dann in einer fast unendlichen Geschichte variiert; da gab es kaum noch einen neuen Aspekt zu entdecken. Der neue Ton, den die spanische Mystik in der Hoheliederinterpretation anschlug und der sich im Pietismus fortsetzte, war eben die subjektive Interpretation aus der Erfahrung des Geistes<sup>58</sup>. Bezeichnend ist, daß sich diese neue Erfahrung nicht mehr in Latein, in der Sprache der kirchlichen Tradition und der Wissenschaft, ausdrücken konnte. Der Gebrauch der Muttersprache, der in der Zeit Teresas von der Inquisition mit Argwohn verfolgt wurde, war offenbar auch zur Zeit Arnolds noch nicht ganz selbstverständlich. Darauf deutet zumindest der Nachdruck hin, mit dem Arnold den Gebrauch der deutschen Sprache rechtfertigt<sup>59</sup>. Wichtiger als der sprachliche Ausdruck ist natürlich das sachliche Fundament, auf dem die neue subjektive Erklärung des Hohenliedes beruht, die Überzeugung, von Gottes Geist erleuchtet zu sein. Eine solche Überzeugung tendiert leicht dahin, die Erfahrung des Geistes von der Bibel und von der Kirche abzulösen, und provoziert entsprechende Reaktionen von seiten der Kirche. Für Spanien genügt es, an die Aktivitäten der Inquisition zu erinnern. Bei Arnold liegen die Verhältnisse sicher anders; aber auch seine Position hat zu Spannungen und Auseinandersetzungen mit seiner Kirche geführt.

Kehren wir nach den allgemeinen Überlegungen noch einmal zur konkreten Hoheliederinterpretation unserer beiden Autoren zurück. Arnold hat sich aus seiner Erfahrung des Geistes heraus die Freiheit genommen, durch die Einführung der göttlichen Weisheit als der Braut

<sup>57</sup> A. STOLL (wie Anm. 22).

<sup>58</sup> Das schließt nicht aus, daß es schon in Altertum und Mittelalter Vorläufer gab.

<sup>59</sup> Vgl. STÄHLIN (wie Anm. 10).

des Hohenliedes das Verhältnis von Braut und Bräutigam gleichsam umzudrehen. Das hat Teresa nicht getan. Trotzdem fällt auf, daß sie das traditionelle Verständnis der menschlichen Seele als der Braut Christi ganz bewußt aus der weiblichen Perspektive interpretiert. Sie verstand sich als die Braut, die durch ihre Vereinigung mit Christus eine experimentelle Kenntnis Christi erlangt hatte. Ohne den Männern dieses Erfahrungswissen absprechen zu wollen, reklamiert sie es doch in besonderer Weise für die Frauen, die zu ihrer Zeit weithin von der höheren Bildung ausgeschlossen waren. Sie beansprucht für die geistlichen Dinge in der Kirche, wie man gesagt hat, geradezu ein eigenes Lehramt der Frauen<sup>60</sup>.

Dazu kommt noch ein weiteres: Obwohl es Teresa in erster Linie um die geistliche Beziehung zwischen Gott und Mensch geht, nimmt sie die Aussagen des Hohenliedes über die sinnliche Liebe ganz unbefangen an. Wenn manche Frommen daran Anstoß nehmen, dann ist das ihrer Meinung nach nicht in den Texten begründet, sondern in der bösen Begierlichkeit derer, die solche Texte lesen. Die böse Begierlichkeit verwandelt die in sich guten Gaben der sinnlichen Liebe in Gift<sup>61</sup>. Diese positive Wertung der sinnlichen Liebe war keineswegs Allgemeingut jener Zeit. Selbst Jerónimo Gracián, der Teresas Lehre verteidigt, meint, er müsse diesen Punkt erklären. Er zieht dazu die Lehre vom *opus alienum* Gottes heran<sup>62</sup>. Gott habe das ihm am meisten eigene Werk, nämlich Liebe und Barmherzigkeit, in der Geschichte oft durch Werke kundgetan, die seiner Gottheit fremd sind; dazu gehört das Sterben am Kreuz, das Hinnehmen von Ohrfeigen etc. So sei es auch im Hohenlied; um seine überschwengliche Liebe zu den Menschen zu offenbaren, benutze Gott hier so niedrige und ihm eigentlich fremde Worte wie Kuß, Umarmung etc.

Diese Erklärung ist theologisch gewiß sehr tiefsinnig; aber sie setzt im Grunde doch die seit Origenes immer wieder auftauchende Begründung für die Notwendigkeit einer allegorischen Auslegung fort. Die sinnlichen Aussagen des Hohenliedes, so sagt man, könnten nicht wörtlich verstanden werden; Gott habe sie nur deshalb im Text zugelassen, um dem Leser klarzumachen, daß das Hohelied allegorisch gedeutet werden müsse.

<sup>60</sup> Vgl. Otger STEGGINK, *Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz* (Düsseldorf 1976) 150.

<sup>61</sup> *Meditaciones* cap. 1, n. 3 (wie Anm. 53) 335.

<sup>62</sup> Der Ausdruck *opus alienum* ist im Anschluß an Is 28, 21b gebildet. Vgl. die Position Gracians in: *Conceptos* (wie Anm. 53) 23–24.

Eigentlich hat erst Luis de León, der 1588 die erste Ausgabe von Teresas Werken besorgte (allerdings ohne die *Conceptos de amor de Dios*), dieser Tradition entschieden widersprochen. In einer Jugendschrift, der um 1561 verfaßten Literalerklärung des Hohenliedes<sup>63</sup>, betont er, daß das Hohelied zwar letztlich von der Vereinigung der Seele mit Christus spreche. Aber er wolle methodisch davon absehen und nur die Schale interpretieren, „als ob es die allegorische Bedeutung nicht gäbe“. Dabei kommt er zu dem Ergebnis: das Hohelied läßt sich durchgehend als profanes Liebeslied verstehen; nichts daran ist im Literalsinn genommen unverständlich oder gar unanständig. In den folgenden Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern macht er klar, daß er damit die allegorische Deutung nicht ablehnen, sondern neu begründen will. Das im Hohelied besungene Liebespiel ist für ihn kein Gott fremdes Werk, sondern ein Gleichnis für Gottes Liebe zum Menschen. Für diese Deutung beruft sich Luis de León letztlich auf das Faktum der Inkarnation, in der sich Gott den Menschen angepaßt habe. Ob Teresa de Jesús diese Überlegungen kannte, ist fraglich; aber sachlich gesehen stimmt sie damit überein, und das gilt wohl auch für Gottfried Arnold.

Der Aufsatz soll mit einer allgemeinen Überlegung schließen. In der spanischen Mystik und im deutschen Pietismus erlebte die geistliche Auslegung des Hohenliedes, wie wir gesehen haben, eine neue Blüte. Es war allerdings, wie wir heute rückschauend sagen müssen, die vorerst letzte Blüte. Seit dem 18. Jahrhundert setzte sich sowohl in der wissenschaftlichen Exegese wie auch in der allgemeinen Kultur (Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang von Goethe) immer mehr eine profane, innerweltlichanthropologische Deutung des Hohenliedes durch. Die mystische Deutung im Sinne der Brautmystik und die allegorische Deutung im allgemeinen waren an ihr Ende gekommen. Dieses Ende kam nicht plötzlich; es hatte sich schon im 16. Jahrhundert angekündigt, und zwar ungefähr gleichzeitig im evangelischen wie im katholischen Raum. Der Humanist Sebastian Castellio verwarf um 1544 die allegorische Deutung des Hohenliedes und wollte es als ein erotisches Gedicht aus dem Kanon ausscheiden, was auf den Widerstand Calvins und des Rates der Stadt Genf stieß. Um 1561 hat der spanische Augustiner Luis de León versucht, das Hohelied als profanes Liebesgedicht zu erklären. Er hielt zwar an der allegorischen Deutung fest, wollte den Text aber unter dem methodischen Vorbehalt interpretieren, als gäbe es die alle-

<sup>63</sup> Vgl. LUIS DE LEÓN, *Cantar de cantares de Salomón*. Edición de José Manuel Blecua (Madrid 1994), besonders den Prolog.. Vgl. dazu K. REINHARDT, A propósito de la nueva edición del 'Cantar de los Cantares de Salomón' de Fray Luis de León, in: *Revista agustiniana* 35 (1994) 989–1001.

gorische Bedeutung nicht. Die Formulierung erinnert an den Versuch mancher durchaus gläubiger Christen, die Welt zu erklären, als gäbe es Gott nicht (etsi Deus non daretur). In beiden Fällen jedoch wurde schließlich aus der nur methodisch verstandenen Hypothese eine These. Es gelang nicht, den inneren Zusammenhang von profaner und geistlicher Auslegung des Hohen Liedes festzuhalten. Auf der anderen Seite zeigt das auch heute nicht erloschene Interesse am Hohenlied an, daß in der Frage der richtigen Interpretation das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Der Reiz, den dieses biblische Gedicht auf die Menschen ausübt, liegt nicht allein in der lebendigen, frischen Darstellung menschlicher Liebesbeziehungen, sondern auch und gerade in der Rückbindung der Erotik an die Religion. Die „unendliche Geschichte“ der geistlichen Hohelied-Auslegung dürfte darum weitergehen.



## Rechtsschutz gegen innerkirchliche Rechtshandlungen\*

Weil der von einer Gemeinschaft zu gewährleistende Rechtsschutz unter vielfältigen Aspekten betrachtet werden kann, sind für unsere Überlegungen vorab zwei Einschränkungen vorzunehmen. Es geht erstens nicht um den Rechtsschutz im staatlichen Bereich, auch wenn dieser bei kirchlichen Rechtshandlungen, vor allem im Dienst- und Arbeitsrecht, eine große Rolle spielen kann; doch ist die Kirche auch selbst gefragt, ihren Gläubigen einen möglichst großen Rechtsschutz zu gewährleisten, wenn sie durch innerkirchliche Rechtshandlungen eine unzulässige Beeinträchtigung ihrer Rechte erfahren. Es geht zweitens nur um die entsprechenden Regelungen innerhalb der katholischen Kirche; diese unterscheiden sich erheblich von denjenigen innerhalb der evangelischen Kirchen, so daß eine gleichzeitige Betrachtung zu weit führen würde.<sup>1</sup> Um erlauben zu können, inwieweit Rechtsschutz von der Kirche gewährt wird, ist zunächst erforderlich, einen Blick auf Grundzüge des kirchlichen Rechts zu werfen.

### 1 Grundzüge des kirchlichen Rechts

Für unseren Zusammenhang ist der Aufbau des kirchlichen Rechts von besonderer Bedeutung, der durch Mehrstufigkeit und Rechtspluralismus gekennzeichnet ist. Im Anschluß daran sollen die zentrale Rolle des Bischofsamtes und die Grundstellung des Gläubigen dargestellt werden.

#### 1.1 Mehrstufigkeit und Rechtspluralismus

Allein die Tatsache, daß in der kirchlichen Rechtsordnung zwischen universalen und partikularen Gesetzen unterschieden wird, weist bereits auf eine Stufung im Rechtssystem der katholischen Kirche hin.<sup>2</sup> Um

\* Vortrag am 14. Dezember 2000 in der Deutschen Richterakademie, Trier.

<sup>1</sup> Zur unterschiedlichen Ausprägung kirchlicher Rechtsstrukturen innerhalb der katholischen und evangelischen Kirche, vgl. Peter MARX, Die Organisations- und Amtsstrukturen der Kirchen. Eine rechtsvergleichende Untersuchung der evangelischen und der katholischen Kirche aus Managementperspektive, Hamburg 2001.

<sup>2</sup> Hierzu ausführlicher Peter KRÄMER, Universales und partikulares Kirchenrecht. Zur Mehrstufigkeit im kirchlichen Rechtssystem, in: Universales und par-

diese in ihren wichtigsten Ausprägungen aufzuzeigen, ist auf die beiden Gesetzbücher zurückzugreifen, in denen die Reformen des II. Vatikanischen Konzils in rechtlicher Hinsicht umgesetzt werden sollten: Das Gesetzbuch für die lateinische Kirche, den *Codex Iuris Canonici* aus dem Jahr 1983<sup>3</sup>, und das Gesetzbuch für die katholisch-orientalischen Kirchen, den *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* aus dem Jahr 1990<sup>4</sup>. Hiernach heben sich im Aufbau des kirchlichen Rechts fünf Stufen voneinander ab:

- 1. Auf der Ebene der Partikularkirche (Diözese) hat allein der Bischof gesetzgebende Vollmacht inne. Diese Ausschließlichkeit wird dadurch betont, daß der Bischof, der einer Teilkirche vorsteht, die gesetzgebende Vollmacht persönlich ausüben muß, während er die ausführende und richterliche Vollmacht anderen übertragen kann (vgl. c. 391 CIC; c. 191 CCEO).
- 2. In der Kirchenprovinz sind mehrere Partikularkirchen enger miteinander verbunden, um die pastorale Tätigkeit zu fördern und die Zusammenarbeit der Bischöfe zu intensivieren (vgl. c. 432 § 1 CIC).<sup>5</sup> Als Organ für die Ausübung von Leitungsvollmacht fungiert das Provinzialkonzil, das allerdings faktisch seine Bedeutung weitgehend eingebüßt hat. Von daher überrascht es nicht, daß die Kirchenprovinz in der Verfassungsstruktur der Kirche heute keine große Rolle mehr spielt.<sup>6</sup>
- 3. Über die Kirchenprovinz hinaus ist ein anderer Zusammenschluß von Teilkirchen zu nennen, nämlich die Einrichtung einer Bischofskonferenz (vgl. cc. 447–459 CIC), die seit dem II. Vatikanischen Konzil nicht nur einen beratenden Charakter hat, sondern auch über

tikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?, hg. von Peter KRÄMER, Sabine DEMEL, Libero GEROSA, Ludger MÜLLER, Paderborn 1999, 47–69.

<sup>3</sup> Vgl. *CODEX IURIS CANONICI*, Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelar 2001.

<sup>4</sup> Vgl. *CODEX CANONUM ECCLESiarum ORIENTALIUM*. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Libero GEROSA und Peter KRÄMER, Paderborn 2000. Zur Einführung in das Recht der katholischen Ostkirchen, vgl. Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen, hg. von Libero GEROSA, Sabine DEMEL, Peter KRÄMER, Ludger MÜLLER, Münster-Hamburg-London 2001.

<sup>5</sup> Die Kirchenprovinz hat im Recht der katholisch-orientalischen Kirchen keine Entsprechung; dies hängt wohl mit ihrer geringen Mitgliederzahl zusammen.

<sup>6</sup> Zur Wiederbelebung der Kirchenprovinz vgl. Libero GEROSA, Die Kirchenprovinz. Ein Ausweg für die Zukunft aus dem Spannungsfeld von Demokratisierung und Zentralismus?, in: *AfkKR* 166 (1997), S. 401–416.

- Gesetzgebungskompetenz verfügt. Auch wenn diese nur im Hinblick auf bestimmte Einzelbereiche gegeben ist, gewinnen die Bischofskonferenzen gegenwärtig zunehmend an Bedeutung.<sup>7</sup>
- 4. Im Vergleich zwischen dem lateinischen und dem orientalischen Rechtskreis ist ein bemerkenswerter Unterschied gegeben. Während das Gesetzbuch des kanonischen Rechts sich nämlich auf eine einzige Kirche eigenen Rechts (*ecclesia sui iuris*), d.h. den lateinischen Rechtskreis, bezieht und dadurch eine verfassungsrechtliche Einheit gewährleistet, umgreift das Gesetzbuch für die katholisch-orientalischen Kirchen zugleich mehrere eigenberechtigte Kirchen (vgl. cc. 27–38 CCEO), die sich in der Liturgie, in der rechtlichen Ordnung und dem theologisch-spirituellen Erbe deutlich voneinander abheben und gegenüber der höchsten kirchlichen Autorität eine größere Eigenständigkeit bewahrt haben.<sup>8</sup>
  - 5. Die Universalkirche ist in ihren rechtlichen Strukturen verwoben mit den Bestimmungen zum lateinischen und orientalischen Rechtskreis, weil es kein dem CIC/1983 und dem CCEO/1990 vorgelagertes Gesetzbuch gibt, das sich gesondert mit der Gesamtkirche befaßt. Damit ist das Problem einer „*Lex Ecclesiae Fundamentalis*“, eines kirchlichen Grundgesetzes angesprochen, das unmittelbar in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil geplant war, letztlich aber doch gescheitert ist. Die obersten Leitungsorgane der Kirche (Papstamt, Bischofskollegium, Ökumenisches Konzil) werden daher in den Gesetzbüchern für die jeweiligen Rechtskreise behandelt. Von wirklich universalen Gesetzen kann eigentlich nur gesprochen werden, wenn diese die Universalkirche unmittelbar in den Blick nehmen, wie dies z. B. mit der Neuregelung der Papstwahl durch die Apostolische Konstitution Papst Johannes Paul II. „*Universi dominici gregis*“ vom 22.02.1996 geschehen ist.<sup>9</sup>

Mit der Mehrstufigkeit ist zugleich ein Rechtspluralismus gegeben, wenngleich dieser in den letzten Jahrhunderten durch zentralistische und uniformierende Bestrebungen vielfach überlagert wurde. Erst mit dem II. Vatikanischen Konzil setzt hier eine gegenläufige Tendenz ein,

---

<sup>7</sup> Das Plenarkonzil, das ebenfalls im Bereich einer Bischofskonferenz über Gesetzgebungsbefugnis verfügt, kann in unserem Zusammenhang vernachlässigt werden. Plenarkonzil und Bischofskonferenz haben keine Entsprechung im Ostkirchenrecht.

<sup>8</sup> Vgl. Sabine DEMEL, Die eigenberechtigte Kirche als Modell für die Ökumene, in: L. GEROSA, S. DEMEL, P. KRÄMER, L. MÜLLER, Patriarchale und synodale Strukturen (vgl. Anm. 4).

<sup>9</sup> AAS 88 (1996), S. 305–343.

wobei es bislang noch nicht zu einem ausgewogenen Verhältnis zwischen Universal- und Partikularkirche gekommen ist. Für die Ausgestaltung eines Rechtsschutzes ist aber nicht nur die Mehrstufigkeit des kirchlichen Rechts ins Auge zu fassen, sondern auch die polare Spannungseinheit zwischen dem Bischofsamt und der Grundstellung des Gläubigen.

## 1.2 Die zentrale Rolle des Bischofsamtes

Das Bischofsamt ist für alle Ebenen der Kirchenverfassung konstitutiv. Dies gilt für die Partikularkirche, welcher ein Bischof vorsteht, für die Partikularkirchenverbände (z. B. im Bereich einer Bischofskonferenz) sowie für die Universalkirche, insofern der Bischof als Mitglied des Bischofskollegiums auch eine gesamtkirchliche Verantwortung trägt. Selbst die gesamtkirchliche Vollmacht des Papstes setzt voraus, daß dieser Bischof einer Teilkirche ist. Unter dieser Rücksicht ist die bischöfliche Sendung, die sich auf die Verkündigung des Wortes, die Feier der Sakramente und den Leitungsdienst bezieht, in einem sakramentalen Bereich verankert. Anders ausgedrückt: Das Bischofsamt wird nicht in einem formalen Rechtsakt übertragen, sondern in einer sakramentalen, gottesdienstlichen Handlung, die den zum Bischofsamt Berufenen bleibend in Anspruch nimmt. Hieraus wird ersichtlich, daß in der Kirche Sakrament und Recht nicht auseinandergerissen werden dürfen, sondern eine innere Einheit bilden.

Was die bischöfliche Leitungsvollmacht innerhalb einer Partikularkirche anbelangt, ist zu betonen, daß diese Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung in sich vereinigt und als eine „ordentliche, eigenständige und unmittelbare Vollmacht“ näher zu bestimmen ist (c. 381 § 1 CIC). *Unmittelbar* ist die Vollmacht des Bischofs, insofern sie sich ohne rechtliche Bindung an Zwischeninstanzen auf alle Gläubigen der ihm anvertrauten Diözese bezieht. *Ordentlich* ist die Vollmacht des Bischofs, weil sie ihm nicht als delegierte Vollmacht vom Papst oder einer anderen Autorität übertragen wird, sondern mit dem Bischofsamt selbst gegeben ist. Das Merkmal der *Eigenständigkeit* bedeutet, daß der Bischof die ihm anvertraute Teilkirche nicht als Stellvertreter des Papstes leitet, sondern als Stellvertreter und Gesandter Christi und die ihm eigene Vollmacht im Namen Christi ausübt (vgl. LG 27).

## 1.3 Grundstellung des Gläubigen

Trotz der starken Hervorhebung des Bischofsamtes ist die Kirche nicht nur hierarchisch strukturiert. Es gehört zu den entscheidenden Fortschritten des II. Vatikanischen Konzils, die Lehre von der Kirche als

einer ungleichen Gesellschaft zurückgedrängt zu haben. Erneut kommt in den Blick, daß die Kirche eine „communio“ bildet, eine geschwisterliche Gemeinschaft, in welcher eine übergreifende Einheit gegeben ist.<sup>10</sup> Damit ist auch im Recht der Kirche ein bedeutsamer Perspektivenwechsel ermöglicht worden. Wurde nämlich früher der geistliche Amtsträger als der einzig legitimierte Träger des kirchlichen Handelns betrachtet, erscheint nunmehr der Gläubige („christifidelis“) als Subjekt innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung. Hierzu bemerkt Eugenio Corecco „Dies bewirkte wenigstens auf grundsätzlicher Ebene und jenseits allfälliger Unstimmigkeiten den Bruch mit dem verfassungsrechtlichen Übergewicht, das der Hierarchie im kanonischen System seit jeher zukam“.<sup>11</sup> Der Perspektivenwechsel kommt gerade dadurch zum Vorschein, daß in c. 204 § 1 CIC (vgl. c. 7 § 1 CCEO), also gleich zu Beginn des zweiten Buches über das Volk Gottes, die Kategorie des „christifidelis“ eingeführt wird, die den Kleriker- und Laienbegriff überschreitet. Hiernach haben alle Gläubigen teil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi und an der Sendung, die der Kirche in der Welt anvertraut ist. Der Perspektivenwechsel kommt auch dadurch zum Vorschein, daß erstmals in einem kirchlichen Gesetzbuch ein Katalog von Rechten und Pflichten formuliert wurde, die allen Gläubigen gemeinsam sind (vgl. cc. 208–223 CIC). Hierdurch soll deutlich werden, daß die Gläubigen primär nicht in der Abhängigkeit von der Hierarchie bestimmt werden dürfen. Sie sind vielmehr zur aktiven Mitwirkung an der Sendung der Kirche berufen und verpflichtet. Die Formulierung von gemeinsamen Rechten und Pflichten hat aber nur dann einen Sinn, wenn den Gläubigen auch ein Recht auf Rechtsschutz eingeräumt wird.

## 2 Rechtsschutz in der kirchlichen Rechtsordnung

Der Rechtsschutz wird im kirchlichen Gesetzbuch, wie Winfried Aymans hervorhebt<sup>12</sup>, nach drei Seiten hin entfaltet, wobei der erste Aspekt, der die Verteidigung der subjektiven Rechte betrifft, für unse-

<sup>10</sup> Vgl. Peter KRÄMER, Kirchenrecht II. Ortskirche-Gesamtkirche, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, S. 21–27.

<sup>11</sup> Eugenio CORECCO, Aspekte der Rezeption des Vatikanums II im Codex Iuris Canonici, in: Hermann Josef POTTMEYER, Giuseppe ALBERIGO, Jean-Pierre JOSSUA (Hg.) Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, S. 313–368, 331.

<sup>12</sup> Vgl. Winfried AYMAN, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. II, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, S. 111 ff.



ren Zusammenhang wohl der wichtigste ist. So stellt c. 221 § 1 CIC fest: „Den Gläubigen steht es zu, ihre Rechte, die sie in der Kirche besitzen, rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts vor der zuständigen kirchlichen Instanz zu verteidigen.“

Mit dieser Norm werden nicht nur die im Katalog über die Pflichten und Rechte aller Gläubigen aufgelisteten Rechte geschützt; vielmehr sind alle Rechte einbezogen, die dem einzelnen Gläubigen in der Kirche auf Grund des universalen oder partikularen Rechts oder auf Grund des Vertragsrechts zukommen.<sup>13</sup> Der Rechtsanspruch bezieht sich auf das Geltendmachen und auf das Verteidigen der subjektiven Rechte vor der zuständigen kirchlichen Instanz. Was ist hier aber mit der kirchlichen Instanz gemeint? Da jedwedes Recht grundsätzlich durch die Möglichkeit des Einreichens einer Klage geschützt ist, sofern das Gesetz ausdrücklich nicht etwas anderes vorsieht (vgl. c. 1491 CIC), ist mit Instanz zunächst das zuständige kirchliche Gericht gemeint. Allerdings sind davon Verwaltungsstreitigkeiten ausdrücklich ausgenommen. Denn gemäß c. 1400 § 2 CIC sind Streitigkeiten, die sich aus einer Maßnahme der ausführenden Gewalt ergeben, nicht Gegenstand eines ordentlichen Gerichtsverfahrens; sie können nur einem kirchlichen Oberen oder einem Verwaltungsgericht zur Entscheidung vorgelegt werden. Im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 sind aber kirchliche Verwaltungsgerichte für den Bereich einer Diözese oder einer Bischofskonferenz nicht vorgesehen worden, obgleich diese von verschiedener Seite angestrebt worden waren. Zur Verteidigung ihrer subjektiven Rechte steht den Gläubigen daher nur der Beschwerdeweg offen, der freilich auf gesamtkirchlicher Ebene in ein Verwaltungsgerichtsverfahren einmünden kann.

Um den Rechtsschutz in seinen verschiedenen Dimensionen darzustellen, sollen auch die beiden anderen im kirchlichen Gesetzbuch enthaltenen Aspekte genannt werden. Zum einen haben Gläubige, wenn sie von der zuständigen Autorität vor Gericht gezogen werden, Anspruch auf ein Urteil nach Recht und Billigkeit (vgl. c. 221 § 2 CIC). Bei der Anwendung der Rechtsvorschriften ist jede legalistische Vorgehensweise zu vermeiden, um in der Sache zu einem gerechten Urteil zu gelangen. Der kirchliche Richter verfügt, und dies wohl im Unterschied zum staatlichen Recht, bei der Strafverhängung über einen großen Ermessensspielraum. Selbst wenn ein Gesetz eine Strafe verbindlich anordnet, kann er diese im Einzelfall abmildern oder auf sie gänz-

<sup>13</sup> Vgl. Heinrich REINHARDT, in: MKCIC, c. 221, Rdnr. 2 (Stand: Oktober 1987).

lich verzichten (vgl. cc. 1343–1344 CIC). Von daher spielt kanonische Billigkeit („*aequitas canonica*“), die sich dem griechischen Rechtsdenken und der biblischen Lehre von der Barmherzigkeit verdankt<sup>14</sup> in der Anwendung des kirchlichen Rechts eine besondere Rolle<sup>15</sup>. Zum andern haben die Gläubigen das Recht, daß kanonische Strafen über sie nur nach Maßgabe des Rechts verhängt werden (vgl. c. 221 § 3 CIC). Der Grundsatz „nach Maßgabe des Rechts“ bezieht sich auf die Verfahrensweise, ob der gerichtliche oder der außergerichtliche Weg beschritten werden soll (vgl. c. 1342 CIC). Er bezieht sich aber auch darauf, daß nur solche Strafen verhängt werden, die im Gesetz vorgesehen sind. Doch wird dieser Grundsatz im Gesetzbuch für den lateinischen Rechtskreis unterlaufen<sup>16</sup>, insofern eine Tat bei einer besonders schwerwiegenden Gesetzesverletzung auch ohne vorausgehende Strafan drohung bestraft werden kann. Diese Ausnahme, die im Gegensatz zum heutigen Rechtsempfinden und dem staatlichen Recht steht, ist nicht von großer praktischer Relevanz. Sie ist nur verständlich angesichts der Tatsache, daß die katholische Kirche nicht über ein formal ausgebautes Strafrecht verfügt. Daß auf die Ausnahmeregelung gänzlich verzichtet werden könnte, beweist das Gesetzbuch für den orientalischen Rechtskreis, in welchem eine entsprechende Norm fehlt.

### 3 Beschwerdeweg und verwaltungsgerichtliches Verfahren

Dem Rechtsschutz dient in besonderer Weise die Beschwerde gegen Verwaltungsdekrete, ein Verfahren, das erstmals in einem kirchlichen Gesetzbuch, näherhin in den cc. 1732–1739 CIC/1983 geregelt worden ist. Ziel des Verfahrens ist es, das Handeln der kirchlichen Verwaltung zu objektivieren und nachprüfbar zu machen.<sup>17</sup> Gegenstand des Verfahrens sind Verwaltungsakte, die für Einzelfälle erlassen worden sind; ausgenommen sind nur jene, die unmittelbar vom Papst oder einem Ökumenischen Konzil erlassen werden. Was den konkreten Ablauf betrifft, sind folgende Schritte voneinander zu unterscheiden.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Hubert MÜLLER, Barmherzigkeit in der Rechtsordnung der Kirche?, in: AfkKR 159 (1990), S. 353–367. Thomas SCHÜLLER, Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der *salus animarum*. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie, Würzburg 1993.

<sup>15</sup> Vgl. Peter KRÄMER, Kirchenrecht II (Anm. 10), 65–70.

<sup>16</sup> Vgl. Klaus LÜDICKE, in: MKCIC, c. 1399, Rdnr. 2 (Stand: November 1993).

<sup>17</sup> Vgl. Klaus LÜDICKE, Verwaltungsbeschwerde und Verwaltungsgerichtbarkeit, in: HdbkKR<sup>2</sup>, 1222–1231.

### 3.1 Einvernehmliche Lösung:

Weil Rechtsstreitigkeiten unter Gläubigen nach Möglichkeit vermieden werden sollen, sieht c. 1733 CIC vor, daß zwischen dem, der sich durch ein Dekret beschwert fühlt, und dem, der es erlassen hat, eine Einigung angestrebt wird. Hierzu kann in den einzelnen Diözesen ein Amt oder ein Rat eingerichtet werden, also eine Schlichtungsstelle, deren Aufgabe es ist, nach einer einvernehmlichen Lösung zu suchen. Selbst wenn bereits Beschwerde bei einer höheren Instanz eingelegt wurde, bleibt die Möglichkeit einer einvernehmlichen Lösung noch bestehen.

### 3.2 Widerspruch:

Wenn keine einvernehmliche Lösung gefunden wurde, kann nicht sofort Beschwerde bei der höheren Instanz eingelegt werden. Dieser ist vielmehr ein Widerspruchsverfahren vorausgeschaltet, wie c. 1734 § 1 CIC feststellt: „Bevor jemand Beschwerde einlegt, muß er die Rücknahme oder Abänderung des Dekretes schriftlich bei dem beantragen, der es erlassen hat. Durch die Einreichung des Antrages gilt ohne weiteres auch die Aussetzung des Vollzugs als beantragt.“ Mit dem eingelegten Widerspruch kann die Aussetzung des Vollzugs aber auch automatisch gegeben sein, wenn diese Wirkung mit dem Einreichen einer Beschwerde verbunden ist (vgl. c. 1736 § 1 CIC). Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. Wenn ein Bischof einen Priester suspendiert und dieser Widerspruch einlegt, wird die Suspension ausgesetzt, weil eine solche Wirkung nach c. 1353 CIC auch mit dem Einreichen einer Beschwerde verbunden ist. Im übrigen sind die vorgesehenen Nutzfristen relativ kurz. Sie betragen für das Einlegen des Widerspruchs zehn, für die Entscheidung über den Widerspruch hingegen 30 Tage.

### 3.3 Beschwerde:

Hat das Widerspruchsverfahren nicht zum gewünschten Erfolg geführt, kann innerhalb von 15 Tagen Beschwerde bei der zuständigen höheren Instanz eingelegt werden. So bestimmt c. 1737 § 1: „Wer sich durch ein Dekret beschwert fühlt, kann aus jedem gerechten Grund Beschwerde beim hierarchischen Oberen dessen einlegen, der das Dekret erlassen hat. Die Beschwerde kann eingereicht werden bei jenem, der das Dekret erlassen hat. Dieser muß sie sofort an den hierarchischen Oberen weiterleiten.“ Durch das Einlegen einer Beschwerde geht die Vollmacht zur Sachentscheidung an die jeweils angegangene höhere Instanz über, die das Recht hat, das Dekret der unteren Instanz zu bestätigen oder für ungültig zu erklären, es aufzuheben oder abzuän-

dern (vgl. c. 1739 CIC). Ein endgültige Entscheidung ist gemäß c. 57 § 1 CIC innerhalb von drei Monaten zu treffen. Wenn man einmal von untergeordneten Instanzen (Pfarrer, Dechant) absieht, führt der Beschwerdeweg vom Bischof unmittelbar zu der Kongregation der Römischen Kurie, die nach der Apostolischen Konstitution „Pastor bonus“<sup>18</sup> zuständig ist. Die Bischofskonferenz kann nicht als Instanz im Beschwerdeverfahren gegen Verwaltungsentscheidungen angegangen werden, weil sie keine ausführende Leitungsvollmacht über die einzelnen Bischöfe besitzt.

### 3.4 Verwaltungsgerichtliches Verfahren:

Ist der Beschwerdeweg ausgeschöpft, bleibt noch die Möglichkeit, sich an die oberste Gerichtsbehörde der Kirche, die Apostolische Signatur, zu wenden. Während verwaltungsgerichtliche Verfahren nach der Rechtslage des früheren kirchlichen Gesetzbuches von 1917 ausgeschlossen waren, sind diese erstmals mit der Kurienreform Papst Paul VI. eingeführt worden. Die geltende Rechtsgrundlage findet sich in c. 1445 § 2 CIC sowie in der Apostolischen Konstitution „Pastor bonus“, in welcher Struktur und Verfahrensweise der Römischen Kurie geregelt sind, näherhin in Art. 123 dieser Konstitution. Hiermit ist also die Möglichkeit geschaffen worden, daß ein verwaltungsunabhängiges Organ, nämlich die zweite Sektion der Apostolischen Signatur, über Verwaltungsdekrete zu entscheiden hat, gegen die rechtmäßig Klage erhoben wird. Im verwaltungsgerichtlichen Verfahren geht es um die Rechtswidrigkeit des angefochtenen Dekrets, ohne daß über seine Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit entschieden wird. Deshalb kann die Apostolische Signatur im verwaltungsgerichtlichen Verfahren das Verwaltungsdekret selbst nicht ersetzen oder verändern, sondern nur nach dem Grad seiner Übereinstimmung mit dem geltenden Recht bestätigen oder ganz bzw. teilweise aufheben. Eine Berufung gegen das Urteil der Apostolischen Signatur ist nach c. 1629 n. 1 CIC nicht zulässig.

## 4 Konfliktfälle

Im folgenden sollen beispielhaft zwei Konfliktfälle und ihnen entsprechende Lösungsmöglichkeiten in den Blick genommen werden.

### 4.1 Kirchliche Mitwirkung bei der Berufung von Theologieprofessoren

Katholische Theologie versteht sich als eine Funktion der Kirche. Sie hat die Aufgabe, die christliche Glaubensüberlieferung wissenschaftlich

<sup>18</sup> AAS 80 (1988) 841–934.

zu durchdringen, um dadurch die christliche Botschaft in der Gegenwart zu situieren und mit den Fragen und Problemen der Menschen von heute zu konfrontieren. Diese Aufgabe kann die Theologie nur erfüllen im Erspüren dessen, was in der Glaubensgemeinschaft lebendig ist, und im Hinhören auf das kirchliche Amt, dem es zukommt, den Glauben verbindlich und unverwechselbar auszulegen. Von hierher erklären sich die kirchlichen Mitwirkungsrechte bei der Berufung von Theologieprofessoren. Unverkennbar ist, daß es in der Wahrnehmung dieser Rechte immer wieder viele Konflikte gibt, die vor allem die Erteilung bzw. den Entzug des Nihil obstat betreffen. Worin bestehen die kirchlichen Mitwirkungsrechte bei der Berufung von Theologieprofessoren? Was ist die geltende Rechtsgrundlage? Über welche Rechtsmittel verfügt der Einzelne, wenn ihm das Nihil obstat nicht erteilt oder entzogen wird?

Auf diese Fragen will eine Handreichung, die die Zentralstelle „Bildung“ bei der Deutschen Bischofskonferenz erstellt hat<sup>19</sup>, eine Antwort geben, indem sie versucht, das derzeitige Verfahren bei der Erteilung des Nihil obstat transparenter zu machen. Dabei hat die Handreichung in erster Linie die Fakultäten und Hochschuleinrichtungen an staatlichen Universitäten im Blick; doch gelten vergleichbare Regelungen auch für die Fakultäten und Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft, die stärker in das kirchliche Hochschulrecht eingebunden sind und die in unserem Zusammenhang nicht eigens behandelt werden müssen<sup>20</sup>. Als Rechtsgrundlage dienen die einschlägigen Konkordate und Kirchenverträge, die Apostolische Konstitution Papst Johannes Paul II. „*Sapientia christiana*“ und die hierzu erlassenen Durchführungsbestimmungen sowie die von der Kongregation für das katholische Bildungswesen am 1. Januar 1983 herausgegebenen Akkomodationsdekrete, die sich auf die ordnungsgemäße Anpassung und Anwendung des kirchlichen Hochschulrechts im deutschsprachigen Raum beziehen.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Handreichung für die kirchliche Mitwirkung bei der Berufung von Theologieprofessoren, hg. von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, vom 15. Februar 1997. Hierüber informiert Richard PUZA in: *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, hg. von Albert Franz, Freiburg 1999, S. 197–218.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Peter KRÄMER, *Die katholische Universität. Kirchenrechtliche Perspektiven*, in: *Extemporalia*, hg. von M. SEYBOLD, Eichstätt-Wien 1991, S. 107–135.

<sup>21</sup> Die einschlägigen kirchlichen Rechtsnormen sind abgedruckt und mit einem von Heribert SCHMITZ verfassten Kommentar versehen in: *Katholische Theologie und kirchliches Hochschulrecht*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 100), Bonn 1992.



Nach dem Konkordatsrecht ist für Theologieprofessoren an staatlichen Fakultäten und Hochschuleinrichtungen in Deutschland nicht eine besondere kirchliche Beauftragung gefordert (vgl. cc. 812, 818 CIC)<sup>22</sup>, sondern das Nihil obstat des zuständigen Diözesanbischofs. „Dieses Nihil obstat ist im Unterschied zu dem inhaltlich positiv zu verstehen und umfassenderen Mandat die Erklärung gegenüber dem Land, daß gegen den zur Berufung Vorgeschlagenen kirchlicherseits keine Einwendungen erhoben werden.“<sup>23</sup> Über das bischöfliche Nihil obstat hinaus ist bei der ersten Berufung eines Theologieprofessors auf Lebenszeit eine Erklärung des Apostolischen Stuhles – oft auch römisches Nihil obstat genannt – erforderlich, für die die Kongregation für das katholische Bildungswesen im Zusammenwirken mit der Glaubenskongregation und dem Staatssekretariat zuständig ist. Eine Besonderheit liegt noch darin, daß nach kirchlichem Recht Laien einerseits zu Theologieprofessoren berufen werden können, andererseits aber festgelegt ist, daß in der Regel nur Priester als Theologieprofessoren bestellt werden sollen. In Ausnahmefällen ist also eine Berufung von Laien möglich, wobei es keine Festlegung der zahlenmäßigen Relation zwischen Priestern und Nichtpriestern im Sinne einer Quotenregelung gibt; es dürfte aber eine Mehrheit von Priestern vorausgesetzt sein. Hält der Diözesanbischof das Regelausnahmeverhältnis für erschöpft, muß er dies unabhängig von einem konkreten Berufungsfall dem Land gegenüber geltend machen.

Zum Konflikt kommt es, wenn sich der zuständige Bischof nicht in der Lage sieht, das Nihil obstat zu erteilen. Wann darf das Nihil obstat verweigert oder entzogen werden? Nach den konkordatären Vereinbarungen sind in Deutschland Lehre und Lebenswandel die einzigen Kriterien für eine solche Entscheidung. Der Diözesanbischof muß also zu einem eigenen wertenden Urteil bezüglich der beiden Kriterien Lehre und Lebenswandel gelangen. Hierzu sind in der Regel wissenschaftliche Gutachten zu den Veröffentlichungen und der Lehrtätigkeit erforderlich, wobei es keine speziellen Vorgaben für die Auswahl der Gutachter gibt. Um die Person und die kirchliche Bindung eines Bewerbers zu

<sup>22</sup> Eine besondere kirchliche Beauftragung, in c. 812 CIC mit „mandatum“ wiedergegeben, ist vor allem bei Hochschulen oder Fakultäten in kirchlicher Trägerschaft gefordert. Zur näheren Bestimmung dieser Beauftragung vgl. Severin LEDERHILGER, *Kirchlichkeit der Theologie. Zum Verhältnis von Theologie und Lehramt in kanonistischer Perspektive*, in: *Bulletin*, hg. von der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie, 11 (2000) S. 17–33, hier: 27 ff.; Heinrich MUSSINGHOFF, in: *MKCIC zu c. 812, Rdnr. 6–8*, (Stand Juli 1999).

<sup>23</sup> Handreichung, n. 09, S. 4.

beurteilen, kann gegebenenfalls auch eine Stellungnahme des Heimatbischofs oder des Ortspfarrers hilfreich sein. Im Hinblick auf die Berufung von Laien werden die Voraussetzungen, die auch bei Priestern gegeben sein müssen, in besonderer Weise herausgestellt: Übereinstimmung mit der Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche und Leben aus dem Glauben, was die Erfüllung der Pflichten eines Katholiken einschließt; hinzu kommt eine mehrjährige hauptamtliche praktische Tätigkeit in pastoralen Diensten, die vor allem außerhalb der Hochschule wahrgenommen werden soll.

Welche Möglichkeiten stehen einem Bewerber aber offen, wenn sich der zuständige Bischof nicht in der Lage sieht, das Nihil obstat zu erteilen? Ist in diesem Fall der kirchliche Rechtsschutz hinreichend gewährleistet? Bestehen Bedenken bezüglich der Lehre oder des Lebenswandels eines Kandidaten, sind folgende Gesichtspunkte voneinander zu unterscheiden:

- Zunächst soll versucht werden, in einem vertraulichen Gespräch zwischen Bischof und der betroffenen Person die Bedenken auszuräumen. Dabei ist es möglich, daß der Bewerber im Einvernehmen mit dem Bischof eine Person seines Vertrauens hinzuzieht.
- Der Bischof ist verpflichtet, die Nichterteilung des Nihil obstat gegenüber der betroffenen Person zu begründen. Eine Begründungspflicht ergibt sich aus c. 51 CIC, wonach ein entsprechendes Dekret wenigstens mit einer summarischen Begründung zu versehen ist. Eine Begründungspflicht ergibt sich aber auch aus der innerkirchlichen Anerkennung des Rechtsschutzes nach c. 221 § 1 CIC. Der Bewerber kann sein Recht auf Rechtsschutz nur wahrnehmen, wenn er die Gründe kennt, die zur Nichterteilung des Nihil obstat führen.
- Außerdem ist der Bischof gehalten, der ablehnenden Entscheidung eine Rechtshilfebelehrung beizufügen. Gegen die Nichterteilung oder den Widerruf des Nihil obstat kann der Beschwerdeweg beschritten und nach Rekurs an den Bischof selbst die Kongregation für das katholische Bildungswesen angerufen werden, wobei die vorgesehenen Fristen und die Frage der Aussetzung des Vollzugs zu beachten sind.
- Auch gegenüber der staatlichen Seite muss der Bischof die Nichterteilung des Nihil obstat hinreichend begründen, ohne daß festgelegt ist, in welcher Form und in welchem Umfang er seine Bedenken darlegt; dies bleibt dem pflichtgemäßen Ermessen des Bischofs überlassen. Ist die Nichterteilung des Nihil obstat begründet, darf staatlicherseits die Berufung der in Aussicht genommenen Person nicht erfolgen.

Wenn die Kongregation für das katholische Bildungswesen eingeschaltet wird, bzw. eingeschaltet werden muß, hat sie eine Entscheidung gemäß c. 57 § 1 CIC innerhalb von drei Monaten zu treffen. Rechtzeitig vor Ablauf der Frist muß sie dem zuständigen Bischof eine Mitteilung für den Fall machen, daß die Frist aufgrund zwingender Umstände nicht eingehalten werden kann. Vor Nichterteilung der förmlichen Erklärung, also des römischen Nihil obstat, unterrichtet die Kongregation den zuständigen Bischof über die Gründe, die für ihre Entscheidung maßgeblich sind. Der Sinn dieser Mitteilung liegt darin, daß der Bischof mit der betroffenen Person ein Gespräch führen kann, um die bestehenden Bedenken auszuräumen. Aufgrund des Gesprächsergebnisses trifft dann die Kongregation eine endgültige Entscheidung. Allerdings kann in völlig offenkundigen Fällen einer gravierenden Abweichung von der Lehre oder den kirchlichen Anforderungen an die Lebensführung die römische Erklärung auch unmittelbar verweigert werden. „Für die Nicht-Erteilung der erforderlichen Erklärung durch den Apostolischen Stuhl gilt das Begründungsgebot des c. 51 CIC, da die betreffende Person das ihr zustehende Recht auf Gehör oder auch Rekurs nur wahrnehmen kann, wenn sie die Gründe für die Ablehnung kennt. Es gilt nach den kirchenrechtlichen Vorschriften der allgemeine Grundsatz, daß ablehnende Entscheidungen wenigstens summarisch zu begründen sind...“<sup>24</sup> Außerdem ist die ablehnende Entscheidung mit einer Rechtshilfebelehrung zu versehen, in welcher dem Bewerber die Möglichkeit eröffnet wird, Widerspruch einzulegen und sich an das kirchliche Verwaltungsgericht bei der Apostolischen Signatur zu wenden, wenn ein Gesetz in materiel-ler oder prozessualer Hinsicht verletzt wurde.

Ohne Zweifel zielen die detaillierten Einzelbestimmungen darauf hin, einem Kandidaten im Berufungsverfahren einen möglichst großen Rechtsschutz gegen kirchliche Rechtshandlungen einzuräumen. Ob dieser allerdings schon hinreichend ist, kann bezweifelt werden. Dies gilt insbesondere für die vorgesehenen Fristen, aber auch für die einschränkende Formulierung, daß wenigstens eine summarische Begründung mitzuteilen ist. Die Begründung sollte schon ausführlicher sein, damit das Recht auf Verteidigung besser wahrgenommen werden kann. Auch sollte sichergestellt sein, daß die im Verfahren angeforderten Gutachten dem Kandidaten zur Kenntnis gebracht werden, damit er dazu eine fundierte Stellungnahme abgeben kann. Die Transparenz des Verfahrens ist sicher noch nicht hinreichend gewährleistet.

---

<sup>24</sup> Handreichung, n. 40, S. 14.

#### 4.2 Suspendierung eines katholischen Priesters wegen eines interzelebrativen Gottesdienstes

Gelegentlich kommt es vor, daß ein Priester wegen einer Dienstpflichtverletzung suspendiert wird. In jüngster Zeit sind Fälle einer Suspendierung wegen eines interzelebrativen Gottesdienstes bekannt geworden. Welche Rechtsmittel stehen einem betroffenen Priester zur Verfügung, wenn er die getroffene Maßnahme für ungerecht oder unangemessen hält? In welcher Form kann er sein Recht auf Rechtsschutz geltend machen? Was ist unter einem interzelebrativen Gottesdienst zu verstehen?

Es ist nicht zu bestreiten, daß nach einer Zeit der Konfrontation die ökumenischen Bemühungen zu einer deutlichen Annäherung unter den christlichen Konfessionen geführt haben. Ökumenische Gottesdienste gehören heute ganz selbstverständlich zum Erscheinungsbild einer lebendigen Gemeinde. Gleichwohl ist gemäß c. 908 CIC eine Eucharistiefeier verboten, in welcher katholische Priester zusammen mit nicht-katholischen Priestern oder Amtsträgern, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, konzelebrieren, d.h. gemeinsam der Eucharistiefeier vorstehen und das eucharistische Hochgebet sprechen. Ein solcher Gottesdienst, auch interzelebrativer Gottesdienst genannt, ist untersagt, weil kirchliche Gemeinschaft und eucharistische Gemeinschaft sich wechselseitig bedingen. Deshalb stellt das Verbot einer Interzelebration nicht eine willkürliche Festlegung dar und darf auch nicht in positivistischer Weise interpretiert werden. Mit anderen Worten: Eucharistie ist tiefster Ausdruck der kirchlichen Einheit. Wo diese aber nicht oder noch nicht gegeben ist, täuscht die Interzelebration etwas vor, was im Widerspruch zur Wirklichkeit steht. Hinzu kommt, daß im Verständnis der Eucharistie selbst und damit eng zusammenhängend im Verständnis des kirchlichen Amtes trotz aller erzielten Fortschritte noch erhebliche Unterschiede zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen bestehen. Die Vorwegnahme einer Interzelebration gegen den erklärten Willen der kirchlichen Leitungsorgane führt nicht zu einer tieferen Einheit, sondern wirft neue Gräben auf.

Aus diesen Gründen sieht c. 1365 CIC vor, daß bei verbotener gottesdienstlicher Gemeinschaft eine kirchliche Sanktion, eine „gerechte Strafe“, auszusprechen ist. Hierfür kommt u. a. eine Suspension in Betracht. Diese kann gänzlich oder teilweise die Ausübung kirchlicher Vollmacht, ob es sich nun um Weihe- oder Leitungsvollmacht handelt, verbieten oder die Ausübung von Rechten und Aufgaben, die mit einem Amt verbunden sind (vgl. c. 1333 § 1 CIC). In der Regel wird sich die

Sanktion im angesprochenen Fall darauf beziehen, daß der suspendierte Priester liturgischen Feiern, insbesondere der Eucharistiefeier, nicht vorstehen darf. Allerdings sind bei der Feststellung oder Verhängung der Suspension einige Regeln zu beachten, die darauf gerichtet sind, den Einzelnen vor einer willkürlichen Vorgehensweise zu schützen.

Zunächst darf eine Suspension nicht eilfertig verhängt werden. Vielmehr muß ihr gemäß c. 1347 § 1 CIC eine zumindest einmalige Verwarnung vorausgehen. Der zuständige Bischof ist verpflichtet, alle Wege des pastoralen Bemühens zu beschreiten, durch welche die Verhängung oder Feststellung einer Strafe vermieden werden kann (vgl. c. 1341 CIC). Des weiteren kann der suspendierte Priester gegen die Suspension Widerspruch einlegen und bei der höheren Instanz Beschwerde führen (vgl. cc. 1353, 1736 CIC). Hierdurch wird der Eintritt der Suspension aufgeschoben, bis die höhere Instanz in der Sache entschieden hat.<sup>25</sup> Schließlich hat der suspendierte Priester einen Rechtsanspruch auf Aufhebung der Suspension, sobald er in glaubwürdiger Weise die Tat bedauert und in glaubwürdiger Weise verspricht, die Tat die zur Suspension führte, nicht zu wiederholen. Das Bedauern, das c. 1358 CIC voraussetzt, darf sich nicht nur auf die Öffentlichkeitswirkung beziehen, die eine Tat hervorgerufen hat, sondern muß diese selbst zum Gegenstand haben. Das Urteil hierüber steht dem Bischof zu, der Leiter, Förderer und Wächter des gesamten liturgischen Lebens in der ihm anvertrauten Teilkirche ist.

## 5 Fazit

Im Recht der katholischen Kirche werden Sachverhalte benannt, die zu einer Disziplinarmaßnahme (z. B. Entzug oder Verweigerung des Nihil obstat) oder zu einer Sanktion (z. B. Suspension) führen können, die für das weltliche Recht aber völlig irrelevant sind. Es gehört zum Selbstbestimmungsrecht der Kirche (vgl. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 III WRV), solche Sachverhalte aus ihrem eigenen Glaubensverständnis heraus zu formulieren. Unter dieser Rücksicht sind für die Gewährleistung des Rechtsschutzes nicht weltliche Organe oder staatliche Gerichte zuständig. Vielmehr ist der einzelne Gläubige, der sich durch Maßnahmen kirchlicher Leitungsorgane in der Wahrnehmung seiner Rechte beeinträchtigt sieht, auf den innerkirchlichen Rechtsschutz verwiesen;

<sup>25</sup> Wenn die Suspension durch richterliches Urteil verhängt wurde, kann der suspendierte Priester Berufung einlegen, wodurch ebenfalls der Eintritt der Sanktion ausgesetzt wird.



freilich muß dieser noch ausgebaut und fortentwickelt werden, damit eine größere Rechtssicherheit erzielt werden kann.

Mit diesem Problemereich hat sich das Oberlandesgericht Frankfurt a. M. in dem Beschluß vom 12. Mai 1999 zum Rechtsweg bei innerkirchlichen Streitigkeiten beschäftigt und in einem Leitsatz festgestellt: „Für den Antrag auf Aufhebung von Entscheidungen des Schieds- und Verwaltungsgerichts einer Religionsgemeinschaft ist der Rechtsweg vor die staatlichen Gerichte grundsätzlich nicht eröffnet. Nur unter engen Voraussetzungen gibt es eine Notzuständigkeit.“ In der Begründung wird darauf hingewiesen, daß einer Religionsgemeinschaft das Recht zusteht, alle internen Angelegenheiten unter Ausschluss des Staates selbst zu regeln; zu diesem Recht gehört auch eine eigene Gerichtsbarkeit. Von einer Notzuständigkeit der staatlichen Gerichte kann nur dann ausgegangen werden, wenn kirchliche Entscheidungen die staatlichen Interessen in schwerwiegender Weise tangieren.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> AfKR 186 (1999) S. 261–263, hier: 261.

JOSEF AUSSERMAIR

## Hans Asmussens Ringen um die Kirche

Karl Barth bezeichnet in einem Brief an John Baillie vom 2. 12. 1937 Hans Asmussen „als wohl einen der markantesten kirchlichen Lehrer und einen originellen, geistvollen theologischen Schriftsteller“<sup>1</sup>. Damit hat er sicherlich zwei wesentliche Punkte in Hans Asmussens Lebenswerk angesprochen. Was Asmussen als Schriftsteller betrifft, muß berücksichtigt werden, daß seine Werke selten im stillen Studierzimmer entstanden sind. Durch Gesprächs- und Kampfsituationen wurde er „umgetrieben“. Das hatte zur Folge, daß sich sein Sprach- und Argumentationsstil durch eine gewisse Schlichtheit auszeichnete, was von der akademischen Welt nicht immer begrüßt wurde. Hinter dieser scheinbaren Naivität verbirgt sich freilich eine tiefergehende Auseinandersetzung. Viele seiner Werke sind nicht ganz frei von einer subjektiver Überspitzung. Nicht selten enthalten seine Schriften auch heftige kirchenpolitische Stellungnahmen. Hier wird sein Ringen um die Kirche deutlich spürbar. Bevor wir uns im folgenden ganz auf die Frage nach der Kirche im Werk Asmussens konzentrieren, sollen kurz zwei Merkmale seines Denkens herausgestellt werden: die *bewußte Betonung des Inkarnatorischen* und damit zusammenhängend das *chalzedonensische Prinzip*.

### 1. Bewußte Betonung des Inkarnatorischen und des chalzedonensischen Prinzips

Wenn auch in der evangelisch-lutherischen Theologie die Ontologie zunehmend aus dem Zentrum theologischen Interesses verschwunden ist, steht für Asmussen das Postulat fest: Die Theologie kann auf eine fundamentale Ontologie nicht verzichten. Er ist überzeugt, „daß wir ohne eine Auseinandersetzung mit der Ontologie nicht auskommen“<sup>2</sup> können. Ontologie fragt nach dem Sinn von Sein, danach, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts ist. Unter einer theologischen Perspektive ist sie eine Voraussetzung dafür, daß die Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Ziel gelangen und die Unbedingtheit Gottes sichergestellt werden kann.

Wenn die genauere Bestimmung des philosophischen Vorverständnisses Asmussens auch nicht ganz einfach ist, so kann doch aus seinen verschiedenen Veröffentlichungen die Denkform<sup>3</sup> einer ontologischen Theologie herausgelesen

<sup>1</sup> Eberhard BUSCH, Karl Barths Lebenslauf, München 1978, 254.

<sup>2</sup> H. ASMUSSEN, Das Wort zwischen Person und Ding, in: Lutherische Monatshefte 8 (1969), 61.

<sup>3</sup> Zur Denkformforschung vgl. H. MÜHLEN, Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz zum Problem der theologischen Denkform, Münster 1965, 7–13.

werden. „Wenn eines sicher ist, dann ist es dies, daß die Christenheit auf gewisse Grundvorstellungen vom Sein nicht verzichten kann. Theologen, welche das geglaubt haben und heute noch glauben, haben ihren geschichtlichen Ort nicht begriffen.“<sup>4</sup> Knapp und nicht ohne verbale Schärfe formuliert er: „Die Flucht vor der Ontologie ist eine Ausflucht.“<sup>5</sup>

Ereignis und Sein bilden in Gott eine untrennbare Ganzheit, die durch die Fleischwerdung der zweiten göttlichen Person zu keiner sich voneinander abgrenzenden Gegenüberstellung führt. Asmussens Theologie stützt sich vornehmlich auf die Inkarnation als den umwälzenden Einbruch in die Menschheitsgeschichte, auf die Ankunft der Ewigkeit in der Zeit, den „Schauplatz“ der Realisierung des göttlichen Heilsplans. Das „Zusammenwohnen“ von Göttlichem und Menschlichem, von Ewigem und Zeitlichem, entfaltet sich als ein Geheimnis des Glaubens. Dieses Zusammengehen von Einheit und Geschiedenheit, von Ungetrennt- und Unvermischttheit erhält in der Menschheit, in der Inkarnation des ewigen Wortes Gottes in der Zeit, seine Fundierung. Man könnte dies das *chalzedonensische Prinzip* bezeichnen, welches durch ihn eine besondere Wertschätzung erfährt.

Die Schnittlinien der Menschwerdung Gottes<sup>6</sup> und einer „Vergöttlichung“ des Menschen ergeben eine mysterienhafte Einheit<sup>7</sup>, die zum echten Staunen Anlaß geben könnte<sup>8</sup>. Die Ungeheuerlichkeit dieses Ereignisses kommt Asmussen klar zu Bewußtsein. Durch das unbeirrbar Festhalten an der untrennbaren Einheit von Tun und Handeln, von *esse* und *agere*, erstickt er jeden wie immer gearteten Dualismus. Diese philosophischtheologische Grundthematik spiegelt sich in der Frage nach dem Wesen der Kirche unmittelbar wieder. Ein Gegensatz von Sein und Ereignis wird von Asmussen von der Sache her klar abgewendet.

<sup>4</sup> H. ASMUSSEN, Tradition. Von der Landeskirche Schleswig-Holstein bis zur Urkirche, Itzehoe 1962, 69.

<sup>5</sup> Ebd., 95.

<sup>6</sup> Asmussen möchte die Epiphanie Christi vierdimensional zur Geltung bringen: „1. In der Erscheinung Christi tritt ein neues Sein in die Welt. 2. In der Erscheinung Christi geschieht ein neues Wort. 3. In der Erscheinung Christi setzt ein neues menschliches Bewußtsein ein. 4. Die Erscheinung Christi betrifft Person und Ding.“ H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1957, 13.

<sup>7</sup> Vgl. H. ASMUSSEN/W. LEHMANN, Evangelisches Zeugnis (Reihe Wort und Antwort, 28. Ökumenisches Gespräch, hg. v. Thomas SARTORY), Salzburg 1962, 77: „Es vollzieht sich also vor unseren Augen nicht eine Menschwerdung Gottes, sondern eine Gottwerdung der Menschheit, ...“

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 75 f.: „Das Staunen, welches so entsteht, entbehrt nämlich eines Moments, welches dem echten Staunen eignet: Das Moment des Ausruhens, welches für den Menschen so wichtig ist wie das tägliche Brot. ... Dieser Wandel ist für das Staunen, welches wir der Menschwerdung Gottes entgegenbringen, überaus lehrreich. Bestaunen wir Gottes Tat in der Menschwerdung, dann staunen wir über Gott, der ein solches Heil den Menschen zuteil werden läßt.“ Vgl. ders., Das Sakrament, Stuttgart 1957, 9.

## 2. Die Kirche als Mysterium

Aus der Vielfalt der von Asmussen angeschnittenen theologischen, gesellschaftspolitischen und zeitanalytischen Problemkreise möchte ich sein Verständnis von Kirche bzw. das beständige Ringen um die Kirche herausnehmen. Weiters soll angesprochen werden: die Rehabilitierung des Sakramentalen bzw. die Aufhebung der falschen Alternative von Wort und Sakrament, die Kirche als heilige Priesterschaft bzw. als das allgemeine Priestertum aller Gläubigen; auch der Wiederentdeckung des geistlichen Amtes, speziell in der Form des Bischofsamtes, soll ein breiter Raum gewidmet werden. Einige kurze Bemerkungen zum Petrusdienst werden diese Überlegungen abschließen. Ein kurzer Hinweis auf nachkonziliare Dialogdokumente des evangelisch-katholischen Gesprächs sollen Asmussens ökumenische Bedeutung verdeutlichen.

Mit Beginn und vor allem während des Kirchenkampfes nahm die Beschäftigung mit der Kirche einen immer breiteren Raum ein. Aus Asmussens Beiträgen ist gut ersichtlich, daß die Fragen um die Grundlagen der kirchlichen Ordnung in der evangelischen Kirche drängender wurden. Er reagierte darauf, daß er seit Mitte der dreißiger Jahre besonders auf die Bedeutung des kirchlichen Amtes hinwies, seine herausgehobene Funktion biblisch-theologisch untersuchte und eine Verbindung zur reformatorischen und neutestamentlichen Kirchenlehre herstellten wollte.

So ging es ihm in seinem Buch „Die Kirche und das Amt“ (1939) um eine Anknüpfung an das neutestamentliche Kirchenverständnis. Für ihn ist die Trinität in ihrer immanenten Überfülle der dreieinigen Liebe das „Ur-Mysterium“. In seinem Kirchenverständnis steht eine seinshaft-sakramentale Anteilnahme an Christus im Hl. Geist im Vordergrund. „Wir bekennen, daß die Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen sei ... Die Eigenheit dieser Gemeinschaft ist, daß sie als Gemeinschaft unter Menschen zugleich eine Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus ist.“<sup>9</sup>

Es kommt bei ihm ganz deutlich eine *Dreidimensionalität* der Kirche zum Tragen. Die evangelische Kirche habe zunehmend die *geschichtliche* Dimension vergessen. Es ist einfach übersehen worden, daß die Geschichte der Kirche nicht erst 1517 begonnen hat. Die Zeit zwischen dem Tod Jesu und 1517 hätten nicht wenige evangelische Theologen als „ein Nichts“ betrachtet, als eine zwar historisch, aber nicht wirklich kirchlich relevante Zeitspanne. Die alles umfassende Offenbarung der Schrift verpflichte dazu, die Reformation mit allen Jahrhunderten der Kirche grundsätzlich auf *eine* Ebene zu stellen.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, München 1939, 78. Vgl. auch DERS., Maria – Mutter Gottes, in: Leben und Werk IV (Kleine Schriften, hg. v. Friedrich HÜBNER u. a. bearb. v. Ursula KLATTE u. Hellmut HEEGER, Berlin, Stuttgart 1973, 155: „Darum werden wir auch gewürdigt, an Göttlichem teilzunehmen, hier in diesem und auch im kommenden Leben. Darum wird gesagt, daß wir 'teilhaftig werden der göttlichen Natur' (2.Petr. 1, 4). Und in jener Welt 'werden wir ihm gleich sein' (1.Joh. 3, 2). Wir werden nämlich in einer entsprechenden Weise in Jesu Leben hineingenommen, wie er in unser Leben einging. Da wir 'mitsterben', so dürfen wir auch 'mitleben'.“

<sup>10</sup> Vgl. H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, 7 f.

Aus der Beachtung der geschichtlichen Dimension folge das rechte Verständnis für die „Breitendimension“ der Kirche, ihrer Gegenwart in den Konfessionen. „Wie mich meine Väter und Vorväter verpflichten, so verpflichten mich auch meine jetzt lebenden Verwandten. Ich bin nicht berechtigt, ihren Kreis nach Belieben zu bestimmen“<sup>11</sup>.

Für Asmussen wäre die Kirche aber unzureichend beschrieben, wenn nicht auch ihre im Bereich der evangelischen Kirche vergessene „Höhendimension“ beachtet würde, die sich durch die Zusammenfassung der „unzähligen Zeugen“, der Jahrhunderte in der „Gemeinschaft der vollendeten Gerechten“ konstituiere. Von da ausgehend könnte man sagen, daß die „κοινωνία“, eine grundlegende Ausprägung seiner Theologie darstellt. Diese „κοινωνία“ wurzelt im „Ur-Mysterium“. „Kirche kann nur erkannt und gebaut und regiert werden, wenn sie in der Einheit ihrer geschöpflichen Merkmale und ihres aus Erlösung und Heiligung fließenden Wesens ergriffen wird ... Wir bezeichnen dieses Sein, diese Existenzart als ein Wunder, als ein Mysterium, als ein – lateinisch ausgedrückt – sacramentum.“<sup>12</sup> In der κοινωνία als Fundamentalbegriff der Offenbarung spiegelt sich das Wesen der Kirche als Anteilnahme an der vermittelten Heiligkeit des trinitarischen Gottes.

Diese κοινωνία schließt die Solidarität der Glieder in der Reziprozität von Fürbitte und Liebe ein und ermöglicht sie geradezu. „Der Glaube der Gemeinde, eine Einheit mit der himmlischen Gemeinde zu bilden, gehört zu den Fundamentalartikeln der christlichen Kirche. Das Haupt der Gemeinde ist durch den Tod hindurch ihr Haupt geworden, – und es lebt doch. Die Gemeinde weiß, daß auch die Glieder der Gemeinde durch den Tod nicht von ihr getrennt werden können. Sie erinnert sich besonders derer, die um des Glaubens willen ihr Leben verloren. Diese sind ihr vor anderen eng verbunden.“<sup>13</sup> Das κοινωνία-Verständnis Asmussens<sup>14</sup> wirkt gegenüber dem Individualismus – gleich welcher Herkunft – stets als Korrektiv<sup>15</sup>. Es drückt sich in der Verbundenheit mit den „vollendeten Gerechten, mit den Märtyrern und mit den heiligen Engeln“<sup>16</sup> aus und kommt vor allem in der gottesdienstlichen Handlung, der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung, zum Tragen.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, 9

<sup>12</sup> H. ASMUSSEN, Vortrag „Kirche als congregatio sanctorum“ (1942), zit. nach Enno KONUKIEWITZ, Hans Amussen. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf, Gütersloh 1984, 239.

<sup>13</sup> H. ASMUSSEN, Kirche und Amt, 93 f.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 78–94.

<sup>15</sup> „Der Christenstand ist Gemeinschaft. Das ist zu sagen, obschon nichts Persönlicheres gedacht werden kann als das Gottesverhältnis, in dem der Christ steht. Der Christenstand leidet durchaus keine Einkapselung. Jesum haben heißt zugleich auch, dem Bruder verhaftet sein. Es entsteht eine Gemeinsamkeit zwischen Gott im Himmel und uns auf der Erde. Denn das ist das Geheimnis der Kirche, daß Gott im Himmel zugleich auch auf der Erde unter den Seinen ist und die Seinen zu einer Einheit zusammenfaßt.“ Ebd., 81.

<sup>16</sup> H. ASMUSSEN, Vortrag „Die Kirche“ in Koblenz am 28. 9. 1942, zit. nach Enno KONUKIEWITZ, Hans Amussen. Ein lutherische Theologe im Kirchenkampf, 239.



### 3. Die Rehabilitierung des Sakramentalen – Die Aufhebung der falschen Alternative von Wort und Sakrament

Spricht Asmussen vom Mysterium<sup>18</sup>, vom Sakrament<sup>19</sup> oder Urmysterium<sup>20</sup> bzw. vom Ursakrament<sup>21</sup>, so ist bei ihm stets *das Wort* mit eingeschlossen. „Darum gehört auch die Lehre vom Wort Gottes zur Lehre des christlichen Mysteriums, der Sakramente. Denn das Wort Gottes, wie es in Christus geworden ist, ist selbst Mysterium, ist selbst Sakrament.“<sup>22</sup>

Er hält an der Einheit von Wort und Sakrament fest<sup>23</sup>. „Die überkommene Auseinanderreißung von Wort und Sakrament ist demnach abzulehnen. Denn dem echten kirchlichen Worte kommt sakramentale Kraft zu.“<sup>24</sup>

<sup>17</sup> H. ASMUSSEN, Vortrag „Das Opfer“ (1942), zit. nach Enno Konukiewitz, Hans Asmussen. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf, 239.

<sup>18</sup> „Mysterium ist für sie zwar kein festumrissener Begriff, aber das ist sicher: Vor allem anderen dachte sie [die junge christliche Gemeinde] an die Menschwerdung Gottes. Denn das ist das Wunder der Wunder, daß Gott im Fleische erschienen ist. Dieses Mysterium ist wohl ein einmaliges Ereignis. Aber es ist wirksam und bringt Frucht. Die Frucht, die es bringt, hat etwas von der Art des Urmysteriums an sich.“ Ebd., 9; vgl. ebd., 45; vgl. ders., Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgerischen Bekenntnis, Stuttgart 1949, 76.

<sup>19</sup> „Denn in den Sakramenten ist *das* Sakrament, das Mysterium, welches Christus ist.“ H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1957, 12.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 9; vgl. ebd., 12.

<sup>21</sup> „Das alles hat seinen Grund darin, daß Jesus Christus selbst das Urmysterium ist.“ H. ASMUSSEN/H. ZÄHRNT, Ich frage Sie, 70. Vgl. H. ASMUSSEN, Gespräch zwischen den Konfessionen, 60: „Denn ein Sakrament ist ja nicht aus sich alleine da, Jesus Christus ist selbst das *eine* Sakrament (Mysterium), aus welchem alle anderen erst ihr Dasein ableiten.“ Vgl. ders., Das Sakrament, 16, 28; vgl. DERS., Glaube und Sakrament, in: M. Roesle/O. Cullmann, (Hrsg.), Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen, Frankfurt/M 1959, 168 f.; vgl. H. ASMUSSEN/H. ZÄHRNT, Ich frage Sie ... Ein Briefwechsel über die moderne Theologie, Hamburg 1964, 74; vgl. H. Asmussen, Die Heilige Schrift. Sechs Kapitel zum Dogma von der Bibel, Berlin 1967, 110–113.

Asmussen erwähnt in diesem Zusammenhang den Namen Odo Casel: „Man hat den Eindruck, daß die neue katholische Mysterientheologie (Otto [sic!] Casel) dafür weiten Kreisen die Augen geöffnet hat.“ H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1957, 49.

<sup>22</sup> Ebd., 17.

<sup>23</sup> „Das Sakrament will aber das gegenwärtige Mysterium sein. Darum ist beides gleich wichtig: Das Mysterium muß mit dem Wort verbunden sein, und das Wort ist mit dem Mysterium verbunden. Sonst werden sie beide mißverstanden.“ H. ASMUSSEN, Bekenkende Kirche 1962, in: Lutherische Monatshefte 1 (1962), 25. Vgl. DERS., Gespräch zwischen den Konfessionen, 188: „Der Gedanke, der auch hier zum Ausdruck kommt, ist also der, daß der christliche Gottesdienst nur als Ganzheit zu begreifen ist. Wer in diesem Geiste spricht, kann nicht Wort und Sakrament einander gegenüberstellen und sie gegeneinander abwägen.“ Vgl. DERS., Tradition, 47 f.; vgl. DERS., Predigt über 1. Joh. 5, 7–8, in: ders., Epistelpredigten. Meditationen zu den altkirchlichen Episteln, Stuttgart 1965, 117–119; vgl. DERS., Kirche im Heilsplan Gottes. Beitrag zur Weltkirchenkonferenz Amsterdam 1948, Stuttgart 1947, 16; vgl. Asmussens kritische Äußerungen in: DERS.,

Die sakramentale Begegnung mit dem Christusmysterium erfährt im *Abendmahl* eine Verdichtung. „Es ist zu bezeugen, daß das Abendmahl einer der Brennpunkte ist, in denen uns das Mysterium Christus entgegentritt. Wir begegnen im Abendmahl einem neuen Sein. Denn nirgends kommen wir dem Wesen des Gott-Menschen so nahe, wie eben im Abendmahl.“<sup>25</sup> Für ihn kommt der gottesdienstliche Gemeinschaft, wo die geschenkte Einheit gegenwärtig werde, herausragende Bedeutung zu. Es wäre eine große Schwäche der evangelischen Kirche, daß in ihr mehr über das Abendmahl geredet als durch es gehandelt worden sei.

Als lutherischer Theologe, der sich spätestens seit 1945 um ein vertieftes Verständnis katholischer Theologie bemüht, stellt er fest, daß die katholische Kirche um die Wirkmächtigkeit des Wortes weiß: „Das liturgische Leben der römischen Kirche legt es nahe, die Nähe, wenn nicht sogar die Einheit von Wort und Sakrament mit den Händen zu greifen.“<sup>26</sup> Dennoch komme der

---

Abendmahl und Messe. Was Papst Pius XII in der Encyclica *Mediator Dei* vom Abendmahl lehrt (Evangelischer Schriftendienst, 5), Stuttgart 1949, 11: „Wir hören in unseren Kreisen oft, das Sakrament sei nur eine 'andere Form des Wortes'. Kein Wunder, wenn sich das Wort in den Vordergrund schiebt. Aber das ist ja eigentlich ein Widerspruch. Wenn das deutende Wort im Vordergrund stehen müßte, dann könnte das Sakrament nicht schon an sich 'eine andere Form des Wortes' sein.“ Vgl. auch DERS., Das kirchliche Amt in unserer Generation, in: Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche, hg. v. H. Asmusen u. Wilhelm Stählin, Stuttgart 1957, 272; vgl. H. ASMUSSEN, Sprache als theologisches Problem, in: Interpretation der Welt. FS f. Romano Guardini, hg. v. Helmut KUHN/Heinrich KAHLEFELD u. a., Würzburg 1965, 650.

<sup>24</sup> H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1957, 18 f.; vgl. ebd., 17 f.: „Das rechte neue Wort, wie es die Apostel gepredigt haben und wie es alle die predigen, welche ihre Nachfolger sind, ist selbst in seinem Geschehen ein integrierender Bestandteil des Heiles. Das kann das alte Wort nicht sein. Darum gehört aber auch die Lehre vom Worte Gottes zur Lehre des christlichen Mysteriums, der Sakramente. Denn das Wort Gottes, wie es in Christus geworden ist, ist selbst Mysterium, ist selbst Sakrament. Es ist also weit gefehlt, wenn man Wort und Sakrament in einen Gegensatz setzen will, ja schon wenn man einen Unterschied von Wort und Sakrament setzt, der mehr ist als ein gedankliches Hilfsmittel. Ich will nicht behaupten, daß derjenige in der Kirche überflüssig ist, der ein Wort spricht, welches kein Mysterium ist. Aber wenn unser Wort nicht Mysterium ist, und wenn sein Inhalt kein Mysterium ist, dann ist es ein ganz am Rande geschehendes Wort. Die Aussage, daß das Heil zu uns kommt durch den ins Fleisch gekommenen Christus, ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß das Heil zu uns kommt durch die Predigt des Evangeliums.“ Vgl. DERS./H. ZAHN, Ich frage Sie ..., 70: „Von dem rettenden Worte kann nur als einem 'sakramentalen' gesprochen werden, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß es ein jeweils 'neues' Wort ist, das sich nicht durch irgendeine Kategorie irgendeiner Wissenschaft ausdrücken läßt.“ Vgl. DERS., Das kirchliche Amt in unserer Generation, in: Die Katholizität der Kirche, 261, 273; vgl. DERS., Die Kirche und das Amt, 162–164. Vgl. DERS., Sprache als theologisches Problem, in: H. KUHN (u. a.) (Hg.), Interpretation der Welt, 656f; Vgl. DERS., Warum noch lutherische Kirche?, 127; vgl. DERS., Das Sakrament, Stuttgart 1957, 51, 57 f.

<sup>25</sup> H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1957, 45.

<sup>26</sup> H. ASMUSSEN, Rom – Wittenberg – Moskau. Zur großen Kirchenpolitik, Stuttgart 1956, 149.

Sakramentscharakter des Wortes in der katholischen Kirche noch zu kurz. Für Asmussen war es klar, daß im Abendmahl die Vergegenwärtigung des einmaligen Opfers Christi geschieht.<sup>27</sup> Das *Opfer* in der Abendmahlhandlung war für ihn eine wichtige und grundlegende Thematik.

#### 4. Die Kirche als heilige Priesterschaft bzw. das allgemeine Priestertum aller Gläubigen

Die Grundstruktur des Opfers im christlichen Verständnis als Rückgabe des von Gott Erhaltenen ist nach Asmussen nicht überholt. Der Mensch findet und bekommt sein eigenes Ich erst zurück, wenn er es weggibt. Das Ein-für-alles-Mal der Tat Christi schließt die fortwährende Ganzhingabe des Christen an Gott nicht aus. Ohne solch ein permanentes Opfer gibt es kein allgemeines Priestertum der Gläubigen. „Das Zentrum unseres Lebens in der Nachfolge ist das Opfer, das uns nicht selig macht, ohne welches aber niemand Gott schauen wird. Opfer ohne Freiwilligkeit gibt es nicht. Unser Opfer aber hat allein dann einen Wert, wenn es in dem Opfer Christi geschieht und steht. Denn wir sind mit ihm gestorben und begraben. Ein im Glauben gestaltetes Leben ist ein Leben des Priestertums, wie es Christus geführt hat.“<sup>28</sup>

Seiner Meinung nach hat sich in der evangelischen Theologie und Kirche das Priestertum vom Opfer losgelöst, was zur Folge hatte, daß die evangelische Sicht des allgemeinen Priestertums zu einer Lehre vom „allgemeinen Predigertum“ verkommen sei.<sup>29</sup> Ähnlich provokant formuliert er: „Denn ihnen schien im Grunde das Opfer eine überholte Sache zu sein. Und eben darum blieb ihnen das Priestertum aller Gläubigen fremd.“<sup>30</sup>

Bezugnehmend auf 1 Petr 2, 9 betont er also in besonderem Maße das *priesterliche Amt* der christlichen Gemeinde. Den Ansatzpunkt dieser Lehre sieht er in der ontologischen Verbindung des Gläubigen mit Christus. Christsein ist Nachfolge Christi u. die Entsprechung des Lebens mit ihm. „Lebendige Gemeinden sind solche, die sich opfern, und da sie wohl wissen, daß sie es nicht können, sich in das Opfer Christi hineinstellen. ... Lebendige Gemeinden stehen im Priestertum vor Gott.“<sup>31</sup>

Die Aufgabe der Priesterschaft, die aus allen Gläubigen besteht, ist die *Darbringung heiliger Opfer*. Die christliche Opferhandlung ist zunächst und

<sup>27</sup> Vgl. H. ASMUSSEN, Abendmahl und Messe, 8 f., 20 f., 23–25.

<sup>28</sup> H. ASMUSSEN, Warum noch lutherische Kirche?, 238.

<sup>29</sup> Vgl. H. ASMUSSEN, Epistelpredigten, 72; vgl. H. ASMUSSEN, Das Priestertum aller Gläubigen, Stuttgart 1946, 5 f., 13; H. ASMUSSEN, Zur inneren Lage der Evangelischen Kirche in Deutschland, Zürich 1946, 46; H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1948, 24; H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1957, 85.

<sup>30</sup> H. ASMUSSEN, Das Priestertum aller Gläubigen, 21; vgl. H. ASMUSSEN, Vom Hochheiligen Sakrament des Altars (geschrieben 1944, veröff. erst 1963), in: Aufsätze-Briefe-Reden 1927–1945, Itzehoe 1963, 151.

<sup>31</sup> H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1948, 24; vgl. H. ASMUSSEN, Das Priestertum aller Gläubigen, 21, 23; vgl. H. ASMUSSEN, Zur inneren Lage der evangelischen Kirche in Deutschland, Zürich 1946, 49–56; vgl. H. ASMUSSEN, Gesetz und Evangelium. Das

zumeist der christliche Gottesdienst, in welchem die Einheit der Christenheit wirklich wird, in welchem in dem Opfer der Lippen, im Sündenbekenntnis, Glaubensbekenntnis, Lied, Gebet, Abendmahlsgang und Hören der Predigt die Gläubigen sich Gott darbringen und opfern.“<sup>32</sup>

## 5. Wiederentdeckung des geistlichen Amtes

Noch 1934 maß Asmussen der Beauftragung zum geistlichen Amt geringe Bedeutung bei. Bischöfe wurden von ihm als Verwalter des Kirchenregiments gesehen, das vor allem die Ordnung und ihrer Aufrechterhaltung zur Aufgabe habe. Doch durch seine eigene Erfahrung beim Ordinieren der illegalen jungen Amtsbrüder entdeckte er die Notwendigkeit des Bischofsamtes, eine Entdeckung, die ihn in Widerspruch zu den bruderrätlichen Kreisen brachte. Asmussen ließ sich von der Erfahrung zu theologischen Erkenntnissen führen, die im Lauf der Jahre immer klarer ausgesprochen wurden.

Das Amt wachse nicht „von unten“, von der Gemeinde, sondern sei eine göttliche Institution. Das Amt gehöre zum Heilsplan Gottes. Die Ämter in der Gemeinde seien so „unveräußerlicher Bestandteil des Heilsplanes Gottes.“<sup>33</sup> Die Aufgabe des Amtes sei es, das Mysterium des Heils auszustrahlen und Christi dreifaches Amt weiterzuführen. In der evangelischen Kirche sei das *rite vocatus* zu sehr zu einem *de jure vocatus* geworden. Grundlage könne nur ein geistliches Ereignis mit Handauflegung und Gebet sein.<sup>34</sup> Diese Sicht deckt sich inhaltlich fast gänzlich mit einer Formulierung aus dem Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“<sup>35</sup>.

### a. Das Amt in der Kirche ist eine pneumatische Größe<sup>36</sup>:

Die Wiederentdeckung des kirchlichen Amtes war für ihn die Wiederentdeckung der geistlichen Dimension des Amtes, nämlich seine pneumatische Größe!

---

Verhalten der Kirche gegenüber Volk und Staat. Als Vorbereitung auf die Weltkirchenkonferenz Amsterdam 1948, Stuttgart 1947, 46; vgl. H. ASMUSSEN/W. LEHMANN, Evangelisches Zeugnis, 83; vgl. H. ASMUSSEN, Christliche Lehre anstatt eines Katechismus, Berlin 1968, 17; vgl. H. ASMUSSEN, das Priestertum aller Gläubigen, 11–13.

<sup>32</sup> H. ASMUSSEN, Vortrag „Das Opfer“ (1942), zit. nach Enno KONUKIEWITZ, Hans Asmussen. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf, 239.

<sup>33</sup> H. ASMUSSEN, Die Kirche im Heilsplan Gottes, 10 f.; vgl. auch H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, 264–266.

<sup>34</sup> Vgl. H. ASMUSSEN, Zur inneren Lage der evangelischen Kirche in Deutschland, 44; vgl. H. ASMUSSEN, Das kirchliche Amt in unserer Generation, in: H. ASMUSSEN/W. STÄHLIN, Die Katholizität der Kirche, 261; vgl. H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1957, 96–98; vgl. H. ASMUSSEN/Th. SARTORY, Gespräch zwischen den Konfessionen, Frankfurt/M., Hamburg 1959, 159; vgl. H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, 246 f., 265.

<sup>35</sup> Vgl. Gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Kommission „Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn/Frankfurt/M. a 1981, nr. 23; vgl. H. ASMUSSEN, Brief des Paulus an die Epheser. Eine Herausforderung an die Macht, Breklum 1949, 108.

<sup>36</sup> Vgl. H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, 242 f.

Der Irrtum, das Amt lediglich auf eine behördliche Ordnungsfunktion zu reduzieren, faßte in der evangelischen Kirche Wurzel. So schreibt er 1957, das geschehe deshalb, „weil der geistliche Charakter der Ordination weithin in Vergessenheit geraten war, und das bei der Ordination ausgesprochene Wort nicht als Gottes Wort ernst genommen wurde“<sup>37</sup>. Daher ist „ganz zu verwerfen, wenn die Ordination zu einem Anhängsel an einen kirchenbehördlichen Akt wird, in welchem verwaltungsmäßig die Fähigkeit zur Ausübung eines Berufs, eben des geistlichen Berufs, ausgesprochen wird, und wenn im Zusammenhang damit die berufliche Beauftragung erfolgt“<sup>38</sup>.

Für die direkte Rehabilitierung des Ordinationsvollzuges selbst drängt Asmussen 1957 auf eine positive Wertung von sogenannten „Äußerlichkeiten“, wie die Handauflegung, die neutestamentlich für die Amtsbeauftragung bezeugt ist. Unter Bezugnahme auf 1 Tim 4, 14 u. 2 Tim 1, 6 warnt er davor, „die Handauflegung bei der Ordination als eine Zeremonie anzusehen, auf die man nach Belieben verzichten kann“.<sup>39</sup>

#### b. Das Amt ist eine Größe, wo Gabe und Sendung zusammengehört:

„Alle kirchlichen Handlungen, die der Entstehung des Amtes dienen, sind Akte der Verkündigung“<sup>40</sup>. Dadurch rücke die Ordination „ganz in den Vordergrund“ und erhalte „gegenüber allen sonst notwendigen Rechtsakten das Übergewicht“<sup>41</sup>. Ist die Ordination wesentlich an die Verkündigung gebunden, dann spiegelt die Weitergabe der Amtsvollmacht selbst die Struktur des Verkündigungswortes wider: Verkündigung und Amtsvollmacht sind nicht in die Hände der Gemeinde gelegt! Asmussen formuliert diesen Zusammenhang markant: „Die Gemeinde kann nicht ordinieren, so wenig wie sich die Schafe einen Hirten aussuchen können. Denn die Gemeinde kann sich auch nicht selbst predigen oder selbst die Absolution spenden. Es liegt im Wesen des Wortes, daß es im Gegenüber geschieht und sich ein Gegenüber setzt... Darum ist das kirchliche Amt auch keinesfalls eine Funktion der Gemeinde.“<sup>42</sup>

Bei seiner Begründung des Amtes bezog er sich nicht nur auf Joh. 20, 21 f., wo Jesus selbst den Amtsauftrag an die Jünger und Apostel erteilt habe mit der Aufgabenbestimmung, daß es „Sünden erlassen und Sünden behalten soll“<sup>43</sup>, sondern bezieht ebenso die Apg ein. Ganz klar sei für ihn in den Pastoralbriefen ein hierarchisches Gefälle erkennbar.<sup>44</sup> Nach 1 Kor 12, 28 bzw. Eph 4, 11, aber auch nach dem Gesamtbild des Neuen Testaments würden die Amtsträger als Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten oder Lehrer bezeichnet, die als

<sup>37</sup> H. ASMUSSEN, Das Sakrament, Stuttgart 1957, 91.

<sup>38</sup> Ebd., 91.

<sup>39</sup> Das Sakrament, Stuttgart 1957, 96.

<sup>40</sup> H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, 246.

<sup>41</sup> H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, 246.

<sup>42</sup> H. ASMUSSEN, Das Sakrament. Stuttgart 1957, 93.

<sup>43</sup> H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, 192.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 199f, 208 f.



Presbyter ihren Gemeinden vorständen. Die genannten Belegstellen verknüpften ihr Amtsverständnis aufs engste mit der Gabe und dem Auftrag, deren Unmittelbarkeit vor Christi Himmelfahrt nun der mittelbaren kirchlichen Sendung Platz gemacht habe. „Es ist für das Amt entscheidend, ob es mit Glauben und Erkenntnis der Gemeinde übereinstimmt, daß dieses bestimmte Amt von Gott selbst gestiftet und dieser bestimmte Amtsträger von Gott selbst gesendet ist.“<sup>45</sup> Asmussen kümmert sich dabei nicht um den zu erwartenden Vorwurf, er würde der Demokratie in der Kirche keinen Raum geben. „Die Schrift kennt keine Herren und Gewaltigen in der Kirche, aber sie kennt Hirten. Die Hirten stehen nicht in einem Verhältnis brüderlicher Beratung mit den Schafen. Eines Hirten Entscheidung kann durch keinen Protest der Schafe aufgehoben werden. Das ist vielleicht nicht demokratisch, aber es entspricht so der göttlichen Ökonomie.“<sup>46</sup>

## 6. Das Bischofsamt

In der Frage des die Einzelgemeinde übergreifenden kirchlichen Dienstes, des Bischofsamtes, hat Asmussen eine Entwicklung durchgemacht. 1934 charakterisiert er den Bischof und seine Funktion „nur im Sinne der Aufsicht und Ordnung und nur soweit, als er vorläufig entscheidet, bis die Stimme der ganzen christlichen Gemeinde gehört worden ist“<sup>47</sup>. Schon fünf Jahre später maß er in seinem Aufsatz „Ein kleiner Spiegel für das kirchliche Amt“<sup>48</sup> auch dem Ordinator ein entscheidendes Gewicht bei, da er nicht nur die größeren Verkündigungseinheiten repräsentiere, sondern auch die Kontrollfunktion über die Ausführung des Auftrages zu übernehmen habe und somit zum Visitator werde.

Nicht die Faktizität, Notwendigkeit oder Funktionalität, sondern die geistliche Dimension des übergeordneten Amtes in der Kirche ist das Primäre des Amtsverständnisses, das auch das Bischofsamt umgreift. Den Grundansatz formuliert Asmussen so: „Daß die ‘Diener’, d. h. die Amtsträger, *gleiche geistliche Vollmacht* haben, ist unbezweifelbare biblische Lehre. Aber es widerstreitet dieser Lehre doch nicht, daß innerhalb der gleichen geistlichen Vollmacht eine Verschiedenheit der geistlichen Gabe statt haben kann u. damit auch eine Verschiedenheit in der Größe der Verantwortlichkeit.“<sup>49</sup> Bei aller Betonung der einzelnen Gemeinde kann auch das evangelische Kirchentum sich nicht auf die Ebene der Einzelgemeinde zurückziehen: „Wer die Aufgabe des Amtes hinsichtlich der Einheit der Kirche in der einzelnen Gemeinde bejaht, muß Amtsträger wollen,

<sup>45</sup> Ebd., 241.

<sup>46</sup> H. ASMUSSEN, Um die Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland, 10 f., 18; vgl. H. ASMUSSEN, Die Kirche im Heilsplan Gottes, 29.

<sup>47</sup> H. ASMUSSEN, Lutherisches Bekenntnis heute, (Schriftenreihe zur Förderung einer Gemeindekirche, 4, hg.v. H. ASMUSSEN u. R. JÄGER), Altona-Elbe 1934, 20 f.

<sup>48</sup> Vgl. H. ASMUSSEN, Ein kleiner Spiegel für das kirchliche Amt, in: DERS., Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit. Das Gespräch der Kirche um die rechte Nachfolge Christi, Berlin 1939, Bd. 3, 95 f.

<sup>49</sup> H. ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, 255.

welche die einzelnen Gemeinden zusammenfassen in kirchlichen Einheiten, die wieder für sich eine Gemeinde sind. Denn die Einheit einzelner Gemeinden kann nicht dadurch entstehen, daß man die Gemeinden als eine Vielheit von gleichen addiert. (...) *Wir bedürfen ... der Pröpste und Bischöfe, vielleicht noch anderer Ämter, die unter oder zwischen beiden oder über den Bischöfen stehen.*<sup>50</sup> 1939 formuliert er ausdrücklich das Desiderat des übergeordneten Amtes. 1947 erinnert er in der Anrede an die reformatorischen Kirchen an die Verkündigungspflicht des Bischofsamts.

Die Kirche muß, so schreibt er 1953, „ein großes Interesse daran haben, daß ihre Ämter und vor allem ihre Leitungsämter (...) als pneumatische Dienste verstanden werden und nicht als zweckgebundene Funktionen, ...“<sup>51</sup> 1957 weist Asmussen ausschließlich dem Bischofsamt Ordinationsvollmacht zu – eine Forderung, in welcher eigene Kirchenkämpferfahrungen eingebracht sind. Für die Vollmacht zu ordinieren bedarf es eines weiteren geistlichen Aktes. „Dieser erfolgt, wenn die Kirche sich einen Bischof setzt. Das habe ich erst im Kirchenkampf lernen müssen, als ich ausgesandt wurde zu ordinieren, ohne daß man mich zum Ordinieren ordiniert hatte. Das hält man geistlich nicht aus.“<sup>52</sup>

Gerade unter der Berücksichtigung der CA, die in ihrem Art. XXVIII das Bischofsamt konstruktiv reformieren will, bringt er die Forderung nach dem Bischofsamt in der evangelischen Kirche in seinem letzten Lebensjahrzehnt unnachgiebig zur Geltung. Das Bischofsamt in seiner Verkündigungsabsicht darf in der evangelischen Kirche nicht länger dadurch verschüttet bleiben, daß der Professor den Bischof ersetzt: „Der Bischof ist der Lehrer seines Sprengels, weil er ihn zugleich auch regiert und für seinen Sprengel in der Nachfolge des hohepriesterlichen Amtes Christi steht. Der Professor hat eine Hilfsfunktion.“<sup>53</sup>

## 7. Der Petrusdienst

Nachdem die Aussagen zum Petrusdienst in der evangelischen Theologie spärlich sind, verdient gerade das Ringen Asmussen auch in dieser ekklesiologischen Kontroversfrage eine besondere Aufmerksamkeit. Charakteristisch ist gerade eine Stellungnahme zur Problematik des Papstamtes aus dem Jahre 1939. Anfangshaft und behutsam wird gefordert, evangelischerseits vor Mt 16, 18 nicht die Flucht zu ergreifen. 1949 mahnt Asmussen zur Beendigung der simplen Anti-Papst-Polemiken in den reformatorischen Kirchen. Luthers These, der Papst selbst sei der Antichrist, müßten in ihrer Übertreibung verstanden

<sup>50</sup> Ebd., 266.

<sup>51</sup> H. ASMUSSEN, Volksmission und Kirche, in: H. D. Wendland (Hg.), Kosmos und Ecclesia. FS f. W. Stählin zu seinem 70. Geburtstag, Kassel 1953, 186.

<sup>52</sup> Das Sakrament, Stuttgart 1957, 92.

<sup>53</sup> H. ASMUSSEN, Katholische Wahrheit, Tradition und Amt, in: LACKMANN, M./ASMUSSEN, H. u. a., Katholische Reformation, Stuttgart, <sup>2</sup>1958, 215; Vgl. H. ASMUSSEN, Die Wahrheitsfrage und der Liberalismus, in: H. ASMUSSEN/E. FINCKE u. a., Die Kirche – Volk Gottes (4. Jahrbuch der „Sammlung“), Stuttgart 1961, bes. 13 u. 27.

werden: sie sind gesagt, „ohne uns damit binden zu können“, sie sind „nicht Lehre der lutherischen Kirche.“<sup>54</sup>

In den folgenden Jahren gibt er wichtige Hinweise zur katholisch-lutherischen Bewältigung der Papst-Problematik und Asmussen kämpft an einer doppelten Front, eine Rolle, die Asmussen immer wieder einnimmt: einerseits gegen die katholische Selbstsicherheit, die die Papstinstitution bequem als Ordnungsmacht etablieren möchte, andererseits gegen eine vorschnelle Ablehnung durch die evangelische Kirche. Er ruft zu einer konstruktiven Vorgangsweise auf. Wenn Asmussen wichtige Anstöße zur evangelisch-katholischen Bewältigung des Petrusdienstes gibt, so bleiben sie unsystematisch und unvollständig, sind aber m. E. nichtsdestoweniger für eine zukünftige Einheit der Kirche richtungsweisend.

## 8. Kurzer Ausblick

Es wäre nicht nur interessant, sondern auch unter ökumenischer Perspektive besonders fruchtbar, den nachkonziliaren evangelisch-katholischen Dialog mit den Aussagen Asmussens zu vergleichen. Hier würden sich besonders die Dokumente der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission „Herrenmahl“<sup>55</sup>, „Das geistliche Amt in der Kirche“<sup>56</sup> und „Kirche und Rechtfertigung“<sup>57</sup> anbieten. In diesen Dokumenten erfährt das Grundanliegen Asmussens eine unerwartete Aktualität und Bestätigung, da sich in unverkennbarer Weise zeigt, daß seine Hauptansätze in diese wichtigen Ergebnisse des evangelisch-lutherischen Dialogs auf ekklesiologischer Ebene eingegangen sind, ohne daß Asmussen an irgendeiner Stelle namentlich oder ausdrücklich zitiert worden wäre. Seine theologische Intentionalität erlangt in diesen Dokumenten eine überraschende Vertiefung und Konsolidierung, die sicherlich ein großer Gewinn für den zwischenkirchlichen Dialog ist.

Asmussen war zeit seines Lebens Lutheraner und der eigenen lutherischen Position verpflichtet. So kann man Friedrich Kardinal Wetter von München-Freising durchaus recht geben, wenn er in seiner Würdigung zum 100. Geburtstag von H. Asmussen schreibt: „Scharfsinnig zeigt er dabei Probleme auf, die im Bereich Amt, Kirche und Abendmahl heute noch nicht abschließend beantwortet werden können. Schnelle Antworten hatte er dabei nicht erwartet. Aber die unabdingbare Notwendigkeit eines Dialogs nicht nur zwischen ökumenisch gesinnten Theologen, sondern tatsächlich zwischen den Kirchen hat er eingefordert, und zumindest hier ist seinem Anliegen inzwischen Rechnung getragen worden.“<sup>58</sup>

<sup>54</sup> H. ASMUSSEN, Warum noch lutherische Kirche?, 212.

<sup>55</sup> Gemeinsame römischkatholische/evangelischlutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn/Frankfurt/M. 1978.

<sup>56</sup> Vgl. Anm. 35.

<sup>57</sup> Gemeinsame römischkatholische/evangelischlutherische Kommission, Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn/Frankfurt/M. 1994.

<sup>58</sup> Bausteine, 38. Jg. 1998, Sonderheft, 6.

## Heilige als Stars

„Jacko ist uns erschienen“, so titelte der Fernsehkritiker Jakob Augstein zum Auftritt von Michael Jackson in Gottschalks „Wetten Daß“-Sendung. In der TV-Show, so Augstein, habe sich eine „Epiphanie“ zugetragen. „Jacko“ schien wie ein himmlisches Wesen von innen her zu leuchten. Das weiße, grell strahlende Licht ließ ihn körperlos wirken und komplettierte sein Image göttlicher Unerreichbarkeit. Seine Anhänger gaben sich wie religiöse Eiferer und gerieten in Verückung und Ekstase. In Musik, Sport und Werbung treten immer häufiger Stars auf, die eine solche religiös aufgeladene Aura verströmen und mit Heils-Erwartungen überfrachtet werden. Für Bernd Schwarze (*Die Religion der Rock- und Popmusik*, Stuttgart 1997) kann auch der Besucher eines Rockkonzerts, der von seinem Star in Ergriffenheit und Begeisterung versetzt wird, Erfahrungen machen, die dem Heiligen entsprechen. Ähnlich sieht Georg Schmid (*Interessant und Heilig*, Zürich 1971) in der Fußballverückung deutliche Parallelen zum religiösen Erleben des Heiligen. Auch in anderen säkularen Bereichen findet eine Resakralisierung statt, in der das Attribut „heilig“ geradezu inflationär eingesetzt wird. Politiker werden als „Heilsbringer“ tituliert, der Rasen von Wimbledon gilt als „heilig“, die tödlich verunglückte Lady Diana wird von ihren Fans als Heilige kanonisiert und kommt als „Prinzessin der Herzen“ zur Ehre der Fernsehaltäre. In der multimedial vermarkteten Lady Di fließt alles zusammen: Diana, die Schutzpatronin der Armen und Schwachen – die Heilige – und Diana, die verstoßene und leidende Mutter – die Mater Dolorosa, die als „moderne Maria“ (Camille Paglia) verehrt wird.

In solchen Kultphänomenen verlagern sich religiöse Verehrungsformen von ihrem Ursprungsort, dem christlichen Heiligenkult, auf medienöffentliche Personen. In Personenkulten, wie sie sich in der Verehrung Dianas zeigen, deutet sich eine seit längerem zu beobachtende Entwicklung an: die Substitution von klassischen religiösen Vorbildern durch Stars, die hauptsächlich in und von den Medien leben. Dabei treten Personen des gesellschaftlichen Lebens zurück zugunsten von Kultfiguren aus Unterhaltung, Sport und Werbung. Diese Kultfiguren schöpfen zumeist einst kirchlich gebundene Ressourcen ab. Andererseits zeigt sich aber auch – siehe die spontane Heiligsprechung Dianas –, dass in einer säkularisierten Gesellschaft Menschen selbst festlegen, was als „heilig“ zu gelten hat. Man sucht sich „seinen“ „Heiligen“ außerhalb und neben der Kirche, ganz unabhängig von kirchlichen Vorgaben und konfessionellen Abgrenzungen.

Die Grenzen zwischen außerkirchlichen Personenkulten und traditioneller Heiligenverehrung werden immer fließender. Die Personenkulte bedienen sich ausgiebig christlichen Sprachmaterials und gleichen sich auch in ihren Formen – man schaue etwa auf den blühenden Devotionalien- und Posterkult um Pop-

stars – an die traditionelle Heiligenverehrung an. Diese Vermischung der christlichen Heiligen mit den neuen Medienheiligen der Populärkultur ist in der praktischen Theologie zunehmend Gegenstand funktionaler Religionsbestimmungen, mit denen in modernen Erlebniswelten religionsähnliche Wirkungsweisen nachgewiesen werden. Damit lassen sich auch in herkömmlich nicht als „heilig“ ausgewiesenen Bereichen viele Phänomene als religiös identifizieren, wenn sie eine kirchliche Religion ersetzende Funktionalität aufweisen. Das Feld des Religiösen wird so neu umschrieben. Man spricht von religiösen und „heiligen“ Signaturen des Säkularen, die die gleichen Wirkungsweisen wie in der Religion aufweisen. Das sozial unsichtbar gewordene Religiöse wird damit auch in Bereichen geortet, die traditionell nicht als „heilig“ gelten. So spricht man etwa von einer Bildschirm-Religiosität und verweist, wie Günter Thomas (Medien-Ritual-Religion, Frankfurt 1998), auf die „liturgische Programmförmigkeit“ des Fernsehens, das die Grenzen überschreitende „Gemeinschaft der Zuschauer“ zu einer „Gemeinschaft der Heiligen“ mache. Oder man stellt, wie Jean-Claude Schmitt (Les saints et les stars, Paris 1983), den Starkult in eine Reihe mit der traditionellen Heiligenverehrung.

In dem Maße, in dem sich Religion dabei an Erlebnisbedürfnissen orientiert, sinkt zugleich die „Transzendenzspannweite des Religiösen“ (Karl Gabriel). Dies hat seinen Preis. Das Heilige als Mitteilung des göttlichen Lebens kommt nicht mehr in den Blick. Es wird verwandelt in Erfüllungserlebnisse in profanen Lebenswelten, die nicht mehr Transzendentes im Immanenten aufscheinen lassen. Der Transzendenzbezug wird gleichsam eingegebenet. Das Heilige nähert sich einer innerweltlichen Sinnzuschreibung an.

Es ist dieses profan eingegebnete Heilige, das die Medien allein schon dadurch herstellen können, daß sie eine Person permanent auf den Bildschirm bannen. Der erreichte Öffentlichkeitsrang und Aufmerksamkeitswert in den Medien wird zur Erfolgsbedingung für „heilige“ „Images“. Diese „Images“ lösen sich von der realen Person und entwickeln sich zu synthetischen Bildern, die aus einer Vielzahl von Zuschreibungen bestehen. Diana ist eine Märchenprinzessin, von der man sich ein Bild als „Heilige der Frauen“ (Elaine Showalter) gemacht hat. Aber dieser „heilige“ Status existiert weniger tatsächlich, als daß er ihr von außen medial zugeschrieben wird. So entsteht eine neue Art von Heiligenverehrung, die auf ein medial produziertes Abbild von Wirklichkeit gerichtet ist – eine Ikone der Verehrung. Die Ikone im eigentlichen Sinn ist geoffenbartes Abbild einer übermenschlichen Wirklichkeit. Der ikonisierte Medienstar dagegen steht nicht mehr abbildend ein für eine solche Wirklichkeit. Das Bild löst sich so sehr von der Vorlage, daß die Verehrung fast ausschließlich nur der Darstellung und nicht mehr dem Dargestellten gilt. Das Bild wird zum „Image“, in dem das Sein durch den Schein verdrängt wird, der aber dennoch als wirklich geglaubt wird. In der präparierten Bilderwelt entstehen so moderne Heilige mit Medienschein, die immer virtueller werden. Es gilt ein virtueller Code, nach dem nur das „ist“, was man in den Medien zu sehen bekommt.

Dabei wird das vom medialen Aufmerksamkeitswert abhängige An-Sehen zum entscheidenden Kriterium für das „heilige“ „Image“ der Person selbst.



Solch ein Image zu schaffen, heißt eine optische Form für eine Person zu entwerfen, die attraktiv und unverwechselbar ist. Durch diesen Trend zur visuellen Inszenierung verlagert sich das „heilige“ „Image“ zunehmend in vorbewußte, suggestive Entscheidungen und koppelt sich vom tatsächlichen Wertsein einer Person immer weiter ab. Paulus richtet den ersten Korintherbrief an die „Geheiligten in Christus Jesus, die berufenen Heiligen“ (1 Kor 1, 2). Die „Heiligung“ gehört für Paulus zu dem, was wir in Jesus haben. „Christus Jesus“ ist uns geworden „zur Heiligung“ (1 Kor 1, 30). Diese ist von Gott geschenkt und kein vom Menschen selbst herzustellender „Status“. Das „heilige“ „Image“ von Diana und Co. läßt sich dagegen wohlkalkuliert bestimmen und macht das Heilige zu etwas, was der Mensch selbst produzieren kann.

Nach christlicher Lehre zeigt sich im Leben der Heiligen Gottes gnadenhafte Gegenwart im Menschen. Die Heiligung des Menschen ist ein Zeichen göttlichen Handelns, die Mitteilung des göttlichen Lebens als übernatürliches Leben in Christus. Im Medienschein von Heiligen wie Diana fällt dieses Zeichen aus. Der Medien-Heiligenschein, der Diana umgibt, kleidet etwas religiös ein, das ohne Rückbezug zu Gott ist. Die fürbittende Hilfe christlicher Heiliger beruht auf der bleibenden Gültigkeit ihres irdischen Lebens vor Gott. Ihm gilt die Anrufung der Heiligen, auch die Verehrung gilt nicht den Heiligen selbst, sondern dem Wirken der Gnade Gottes an ihnen. Bei den Medienheiligen wird dieser Zusammenhang verkehrt. Sie sind keine Fürbitter, sondern Stars, die selbst angehimmelt werden (wollen). Es kommt zu dem, was Paulus als Idolatrie bezeichnet: das Geschöpf wird anstelle des Schöpfers angebetet. Der „heilige“ Status der Stars ist abgeleitet von der Geltung ihres Lebens in den Medien. Solche Heilige werden nicht aufgrund ihres Zeugnisses für Christus heiliggesprochen, sondern weil es ihnen gelungen ist, nachhaltig in der Bilderwelt gegenwärtig zu sein und hier etwas zu gelten.

Christliche Heilige sind Fürsprecher bei Gott. Medienheilige wie Diana sprechen an. Sie sind Identifikationsfiguren, in denen Menschen sich selbst wiederfinden und ihre Sehnsüchte und Wünsche hineinlegen. Sie stehen für alles ein, wovon andere träumen. Die „Heiligenverehrung“ entpuppt sich so als projektive Aufladung, die dem Bedürfnis entspricht, durch Spiegelung in einer medienöffentlichen Person der Glanzlosigkeit des Alltags zu entrinnen und die Kleinheit und Gewöhnlichkeit des eigenen Lebens zu erhöhen. Dabei sucht man nicht nur jemanden, mit dem man sich identifizieren kann, sondern zugleich auch jemanden, der stellvertretend all das tut, was man selbst nicht tun kann und darf. Die Erfüllung dieser Handlungsbedürfnisse und Sehnsüchte bleibt jedoch imaginär. Als Projektionsflächen ermöglichen die Medienheiligen lediglich einen illusionären Traum von Erfüllung, nicht aber Erfüllung selbst. Es werden Sehnsüchte und Wünsche in eine Person hineingelegt, die dem Bild, das sich die „Fans“ mit Hilfe der Medien von ihr gemacht haben, nicht wirklich entsprechen kann.

Herkömmlich wird Heiligen eine zentrale Rolle als Vorbilder christlichen Lebens zugewiesen. Die Verehrung der neuen Medienheiligen ist dagegen von der Ablehnung des Vorbildlichen und „Perfekten“ geprägt. Die Verehrungsliturgie, die dem amerikanischen Rocksänger Elvis Presley zu seinem 20. Todestag

zuteil wurde, belegt, daß sich die postmodernen Heiligenverehrer hier etwas zurückholen, was sie mit dem kirchlichen Heiligenbild nicht mehr verbinden – einen Menschen mit Ecken und Kanten, der ist wie man selbst und in den man sein Schicksal hineinprojizieren kann. Ähnlich wurde Diana, die „Traumfrau mit Fehlern“, gerade deshalb „verehrerungswürdig“, weil in ihr die unerreichbar scheinende Vorbildlichkeit des Heiligen zurücktrat zugunsten eines Lebensweges, der sich authentisch und wirklichkeitsnah ausnahm.

Die Bedeutung der christlichen Heiligen als Vorbilder liegt in ihrer ganzheitlichen, personalen Wirkung. Sie zeigen, daß eine bestimmte Form des Lebens und Wirkens möglich ist. Im Starkult dagegen sind Kultfiguren wie Madonna zwar multimedial allgegenwärtig, bleiben aber in Wirklichkeit immer auf Distanz und wirken nicht personal gestaltend. Die Erfahrung des Stars mediatisiert sich. Das von den Medien produzierte Bild des Stars wird an die Stelle der Wirklichkeit gesetzt. Die Visualisierung dominiert so sehr, daß in den Massenkulten nicht die individuelle Person, sondern Image und Design zählen. Multimediaphänomene verdrängen personales Sein.

Als Vorbilder können christliche Heilige nicht aufgenötigt werden. Sie wirken ohne eigene Absicht auf andere und entziehen sich dem direkten Willen. Der Heilige kann sich nicht zum Vorbild eines anderen machen wollen oder durch kalkulierte Absicht und Selbstdarstellung für jemanden vorbildlich sein. In profanen Massenkulten dagegen können Stars bewußt gemacht und aufgebaut werden, indem man sie als Objekte mit einem speziell kreierten Image verkauft. Nach einer wohlgedachten Strategie läßt sich so, unter Berücksichtigung traditioneller Kultformen, die Verehrung eines Stars steuern. Im Medien-Produktverbund werden Popstars wie Michael Jackson oder Madonna dabei zu gestylten Multimedia-Images, die nach den Gesetzen des Marktes entworfen sind. Wer Michael Jackson anhimmt, kauft auch die Produkte, die an ihm hängen – vom Kalender bis zur Frühstückstasse. Das „heilige“ Image entpuppt sich so als Idolisierung des Konsums.

Damit einher geht eine Verdinglichung der Heiligenverehrung, in der äußerlich sichtbare Dinge wesentlich werden. So wird etwa der Kult um „King Elvis“ durch eine Vielzahl von Devotionalien befördert. Der „King“ ist in Büchern und Kalendern abgebildet, auch Tabakdosen, Uhren, Ringe und Becher ziern Konterfei des stilisierten Stars. In Biographien und Romanen wird das Leben des „King“ legendarisiert und sein Tod mystifiziert. In diesem popsozialisierten Devotionalienkult will man dem „Heiligen“ nicht als Vorbild nachfolgen, sondern vielmehr an ihm teilhaben. Die „Fans“ wollen den Medienheiligen in ihren Besitz bringen, dessen Ausstrahlung auf sich übertragen und ihm gleichen. Für diese Form der Verehrung spielt das Ideal ethischer und asketischer Vorbildlichkeit, das die traditionelle Vorstellung von Heiligen nach wie vor bestimmt, keine Rolle. Das, was an den Medienheiligen anspricht und zur Nachahmung einlädt, sind nicht Entsagung, Selbstaufopferung oder Selbstverzicht, sondern die öffentlich zelebrierte Selbstverwirklichung und Selbstdarbietung. Entsprechend bewunderte man an Diana nicht nur ihre Rolle als Traumfrau und Prinzessin, sondern vor allem auch ihre Präsentation der eigenen Persönlichkeit in den Medien. Traditionelle Vorbildfunktionen verla-

gern sich so zunehmend in das Medium öffentlich inszenierter Persönlichkeiten und Images. Vorbildlichkeit ist immer weniger abhängig von geistiger und moralischer Substanz und wirkt vielmehr durch attraktive Aufmachung und Gestaltung.

Diese Entwicklung verläuft aber auch in umgekehrter Richtung. Die Wirklichkeit gleicht sich mehr und mehr an den Wahrnehmungscode der Medien an. Fast alles ereignet sich im Spiegelbild der Medien. Dies hat Folgen auch für die traditionelle Heiligenverehrung. Auch sie gerät in den Sog der Unterhaltungsmedien und ihrer Präsentationsmittel. Christliche Heilige werden immer mehr an ihrer Mediengängigkeit gemessen und müssen sich der Tatsache stellen, daß die Medien selbst über ihre Images „heilige“ Bilder bestimmen können. Heilige, so scheint es, können sich nur dann durchsetzen, wenn auch sie die Gesetze befolgen, die für eine erfolgreiche Mediendarstellung verlangt werden. Das Bild des Heiligen wird auf das mediale An-Sehen abgestimmt. So werden etwa in Präsentationen über Mutter Teresa genau die medienwirksam aufbereiteten Darstellungsmittel eingesetzt, die man auch für medienöffentliche Stars verwendet. Entsprechend findet man im „missio aktuell“-Heft Mutter Teresa gleich neben Oliver Bierhoff. Ähnliches läßt sich für die Präsentationen des jüngst seliggesprochenen Pater Pio beobachten. Christliche Heilige werden so überlagert von Medienstars und deren öffentlichkeitswirksamer Selbstdarstellung.

Schaut man sich die Berichterstattung über die „Marien-Erscheinungen“ in Marpingen an, dann zeigt sich, daß auch hier vermeintlich „Heiliges“ ganz in den Kontext medienöffentlicher Personen und ihrer „Images“ gestellt wird. Das „Heilige“ wird an die Darstellungsmittel massenmedialer Starkulte angeglichen. Vieles, was in Marpingen geschieht, richtet sich nur auf die medialen Bilderwelten und deren Vermarktung. In glaubensarmer Zeit unterliegen religiöse Bedürfnisse und Sehnsüchte immer mehr dem massenmedialen Prozeß der Sensationalisierung und Kommerzialisierung. Während sich die Kirchen leeren, gedeiht eine Wunder- und Heiligensucht, die die Medien gezielt aufgreifen und als sakrales „Event“ stilisieren. Angesichts der Dominanz der medialen Bilderwelten wird sich die Heiligmäßigkeit einer Person in Zukunft wohl nicht mehr trennen lassen von ihrer erfolgreichen Mediengängigkeit.

TRIMPE, Birgit: Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung. Intertextuelle Interpretationen der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11). Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel 1. Osnabrück: Universitätsverlag 2000. 238 Seiten. Brosch. 48,- DM.

Angeregt durch eine die Wissenschaft vom Alten Testament aktuell bewegende Methodendiskussion, verfolgt die vorliegende, bei C. Dohmen angefertigte Osnabrücker Dissertation das Ziel, mit Hilfe der literaturwissenschaftlichen Kategorie der Intertextualität neue Erkenntnisse über die biblische Urgeschichte (Gen 1–11) und deren Bedeutung für die alttestamentliche Literatur zu gewinnen. Nach einem einleitenden Überblick über die für diese Dissertation geeigneten Theorien, Methoden und Instrumentarien der Intertextualität folgt im Zentrum der Arbeit die mittels dieser Kategorie geleistete Interpretation der biblischen Urgeschichte. Die Interpretation erfolgt auf der Basis des Endtextes und erstreckt sich faktisch nur auf einige wenige Aspekte der biblischen Urgeschichte, die angesichts ihrer terminologischen und thematischen Affinität zu zwei prophetischen (Jer 4, 23–28; Ez 28, 11–19) und zwei weisheitlichen (Sir 17, 1–10; Weish 10, 1–5) Texten in Beziehung gebracht werden. Abgeschlossen wird die Arbeit mit einem Überblick über die Intensität des Bezuges dieser vier Texte zur biblischen Urgeschichte und mit einer Kategorisierung ihrer Intertextualitätsphänomene sowie mit einer Reflexion der Konsequenzen, die sich aus einer Gegenüberstellung der intertextuellen Vorgehensweise mit herkömmlichen Deutungsversuchen ergeben.

Aufschlußreich für die Beurteilung dieser Dissertation ist, daß es hier nach den Worten der Verf. „nicht um die Rekonstruktion der Aussageabsicht der historischen AutorInnen geht, sondern AutorIn, Text und LeserIn . . . als drei autonome Faktoren wahrgenommen werden . . . Durch den Text, der sich von seinen AutorInnen gelöst und verselbstständigt hat, werden die LeserInnen als sinnstiftendes Subjekt konstituiert“ (45). So verwundert es nicht, daß trotz der wiederholt vorgetragenen Beteuerung, zunächst bei der Auslegung noch der historisch-kritischen Methode zu folgen, die Dissertation sich wegen ihrer Festlegung auf den Endtext der biblischen Urgeschichte und ihrer einseitig synchronen Vorgehensweise durchweg nur an der Oberfläche der biblischen Aussagen bewegt und wegen des Fehlens einer traditionsgehistorischen Untersuchung der maßgeblichen Glaubensvorstellungen theologisch nicht in die Tiefendimension dieser Texte eindringt. Der zum Aufweis aller Intertextualitätsbezüge zur biblischen Urgeschichte angefertigte Überblick über das „urgeschichtliche Allusionspotential im Alten Testament“ (191–202) kann wegen der unpräzisen Anwendung des Begriffes „Allusion“ ebensowenig überzeugen wie das Plädoyer für die als Neuheit, in Wirklichkeit jedoch wie des Kaisers neue Kleider im Märchen vorgetragene „intertextuelle Interpretation“, „welche die Kategorie ‚AutorIn‘ und literarhistorische Gesichtspunkte vernachlässigt und sich . . . stärker an der Rezeptionsseite orientiert bzw. sich der Interaktion von Text und LeserIn zuwendet“ (214).

Offenbar hat die Verf. Schwierigkeiten, Forschungsergebnisse und Ansichten anderer Exegeten richtig wiederzugeben. So hat R. Brandscheidt (Kain und Abel). Die Sündenfall-erzählung des Jahwisten, TThZ 1997, 1–21) nie, wie die Verf. behauptet, die Aufstiegs- und Thronfolgegeschichte Davids als eine Fortschreibung der jahwistischen Urgeschichte bezeichnet (148. 202), sondern mittels einer traditionsgehistorischen Untersuchung Gen 4\* als die gegenüber Gen 3\* ältere Sündenfalldarstellung aufgewiesen und damit ein Forschungsergebnis vorgelegt, das jedoch von der Verf. stark verzerrt wiedergegeben und so als unbrauchbar beiseite geschoben wird. Selbst da, wo ihr Lehrer C. Dohmen exegetisch sachgemäß und ausdrücklich auf die für Gen 2 wichtige Unterscheidung von „Mensch“ einerseits und „Mann und Frau“ andererseits aufmerksam macht, interpretiert die Verf.

konsequent „Mensch“ als „Mann“ und behauptet gegen alle Evidenz, daß hier vom „Menschsein undifferenziert in männlichen Kategorien gesprochen“ wird (143).

Bei allem Aufwand an exegetischer Gelehrsamkeit, den die Verf. zur Propagierung ihrer intertextuellen Interpretation betreibt, kann sie das methodologische Defizit dieser Vorgehensweise nicht überspielen: daß nämlich die Bibel als Traditionsliteratur wissenschaftlich nicht auf dem Weg einer naiv-synchron vorgenommenen Analyse adäquat erforscht und sachgemäß auf ihre theologische Aussage hin befragt werden kann. Ohne die Anwendung der altbewährten, konsequent text-, literar-, form-, traditions- und redaktionsgeschichtlich ausgerichteten historisch-kritischen Methode verdunstet einfach das Wort Gottes in der von Subjektivität geradezu strotzenden „LeserInnenperspektive“.

Ernst Haag, Trier

TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter: Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge Bd. 38), Würzburg: Echter 1999, 816 S., 88,- DM.

Etwas ernüchtert ist der geeignete Leser schon, wenn er nach gut 750 Seiten beschieden wird: „Wer nach dem Ort von Gemeinde in mobiler Gesellschaft fragt, darf keine definitive Antwort erwarten!“ Was bekommt er dann? Eine Fülle von Anregungen, die das opus magnum mit sorgfältigen, immer wieder zusammenfassenden Durchgängen durch die moderne Mobilitäts-Landschaft bereithält. In ihrer ganzen synchronen Breite und diachronen Weite wird sie sozialwissenschaftlich und phänomenologisch, systematisch-ekkleziologisch, pastoraltheologisch und -praktisch analysiert, vermessen und reflektiert. Hauptanliegen ist, in der aktuellen Frage nach der Zukunftsgestalt und den erforderlichen gesellschaftlich-kulturellen „Verortungen“ christlicher Gemeinde die Fallen einseitig verkürzter Perspektiven und polarisierender Schein-Alternativen – entweder Territorialpfarrei oder Personalgemeinde – zu vermeiden und im Blick auf tragfähige, situationswie evangeliumsgemäße Lösungsansätze zu überwinden. Geschickt setzt der Autor die Tiefenbohrung seines Forschungsansatzes an, indem er sich mit dem Leitbegriff „Mobilität“ ein griffiges Schlüsselwort vorgeben läßt, das entscheidende Tendenzen der gesellschaftlichen wie kirchlichen Entwicklung in der Moderne fokussiert. Ganz so neu, wie insinuiert, ist freilich in der heutigen Praktischen Theologie der methodische Grundansatz nicht mehr, pastoraltheologische Konzepte nicht deduktiv, sondern aus der Korrelation mit sozialwissenschaftlichen Analysen und Befunden zu entwickeln! Facettenreich wird das Phänomen „Mobilität“ beleuchtet. Mit seiner anthropologisch-sozialen Spannung zur „Stabilität“ und der Ausweitung auf die gesellschaftliche und mentale „Beweglichkeit“ von Lebensstilen provoziert es theologische Fragen nach der Gemeinde-Verortung. Das löst von der Fixierung auf bloß „lokale“ oder „territoriale“ Sichtweisen und läßt Gemeinde-„Mobilität“ umfassender angehen (zentral vom breit entfalteten, an die Konzilstheologie rückgebundenen, trinitarisch fundierten Gestaltprinzip „Communio“ her), ohne die bleibende ekklesiale Bedeutung lokaler „Einbettung“ und Beheimatung aus dem Auge zu verlieren.

Damit ist der *Aufbau* vorgezeichnet: Nach Vorwort, Geleitwort (Dieter Emeis) und Inhaltsverzeichnis (15 S.) entfaltet Teil 1 die phänomenologischen (z.B. religions- und stadtgeschichtlichen), systematischen und individuellen *Kontexte* von Mobilität; Teil 2 blickt auf der Suche nach *Kriterien* in die Ortsverlagerungen der Pastoralgeschichte und auf das trinitarisch-theologische Communio-Prinzip; Teil 3 „konzipiert“ *Konkretionen*: Gemeinde als differenzierter Organismus, als erweiterter Raum und als „par-oikales“ Netzwerk, bevor das Schlußkapitel noch einmal eine neunteilige Kriteriologie bietet. Abkürzungs-, Literaturverzeichnis und Personenregister runden das schwergewichtige Werk ab.



Man kann sich bei allem unbestreitbaren Zugewinn an Erkenntnissen im einzelnen zuletzt fragen, ob die große Ausgewogenheit der Darstellung, die sich – mit plausiblen Argumenten – immer wieder gegen Polarisierungen wendet, nicht ihren Preis hat: Das Resultat überrascht wenig, wenn von vielen Ebenen her konvergierend immer wieder dieselbe Einsicht als neu präsentiert wird, Gemeinde in mobiler Gesellschaft müsse auf exklusive Territorialität i.S. flächendeckender Versorgung verzichten, ohne doch die lokalen Bezüge völlig aufzugeben! Wer würde dem nicht zustimmen? Und so instruktiv gerade die *pastoralgeschichtlichen* Durchblicke durch die vielfältigen Verlagerungen des Gemeindeorts sind, um heute Mobilität in den Organisationsformen zu legitimieren, so sehr engt das Leit-Paradigma von „Identität und Offenheit“ (i. S. von Dieter Emeis, der als pastoraltheologischer Gewährsmann sein „Geleitwort als Lesehilfe“ beisteuert) die prospektive Fährtenuche teilweise wieder ein. Auf dieser Linie wird etwa die „sog. Sozialpastoral“ (Hermann Steinkamp), wo sie einseitig Diakonie gegen Liturgie ausspiele, entschieden kritisiert; aber ist damit ihr Impuls aufgenommen?

Die Grundspannung zwischen diesen beiden Positionen durchzieht, implizit und explizit, auch das Schlußkapitel des Teils 3, das merkwürdigerweise noch einmal eine „Kriteriologie“ breit entfaltet bzw. resümiert, um die es ja schon in Teil 2 gegangen war. Darin spiegelt sich m.E. eine Unsicherheit der ganzen Untersuchung, die trotz des Materialreichtums an Konzepten, Kriterien und Optionen keine wirklich konkreten Handlungsimpulse und exemplarischen Verwirklichungen aufweist, sondern über weite Strecken in „richtigen“, aber abstrakten Sentenzen endet. So gesehen ist es eine treffende „Fehlleistung“, wenn der mit „*Konkretionen*“ überschriebene Teil 3 im Inhaltsverzeichnis versehentlich mit „*Konzeptionen*“ betitelt ist, denn darum handelt es sich in der Tat!

So bleibt ein zwiespältiger Eindruck: Eine im Wortsinn „umständliche“ (alle möglichen Umstände drehende und wendende) Arbeit, die mit wichtigen, für die künftige Planungs- und Visionsarbeit zur Gemeinde-Verortung an neuen Orten, Themen und Kategorien unverzichtbaren Gedanken und wertvollen Anregungen (etwa zu Region, Stadt-Seelsorge, „transparochialen Zwischenräumen“ u.v.a.) aufwartet und doch (allzu) oft in trivial-„richtigen“ „Spannungsgefügen“ mündet (z. B. „Sammlung und Sendung“, „Ritendiakonie und Gradualität“, „Vielfalt und Einheit“ u.a.), in denen sich die theologisch brisanten Entscheidungen verstecken.

*Fazit:* Gemeinde als „par-oikales Netzwerk“ an den pluriformen Lebensorten der Menschen zu verorten: darauf laufen die vielfältigen, interessant ausgewählten und sorgfältig ausgezogenen Linien dieses Kompendiums einer korrelativen Gemeinde-Theologie und -Topologie zusammen. Überzeugend argumentiert sie, daß ein communialer Gemeindeaufbau in den pastoral erweiterten Räumen der Zukunft nur über Menschen möglich sein wird, welche die Spannung zwischen Sammlung und Sendung, Identität und Offenheit, d.h. aber zwischen Sorge um den eigenen Bestand und „Kirche mit und für andere“ wirklich angstfrei zu tolerieren vermögen. Nur schade, daß der Autor zum Finale hin erneut zu seinen abstrakten Formulierungen zurückkehrt; dennoch bleibt ein in seiner Anlage, seiner Grundorientierung und seinem reichen Material für künftige Praxisreflexion wissenschaftlich beeindruckendes Werk.

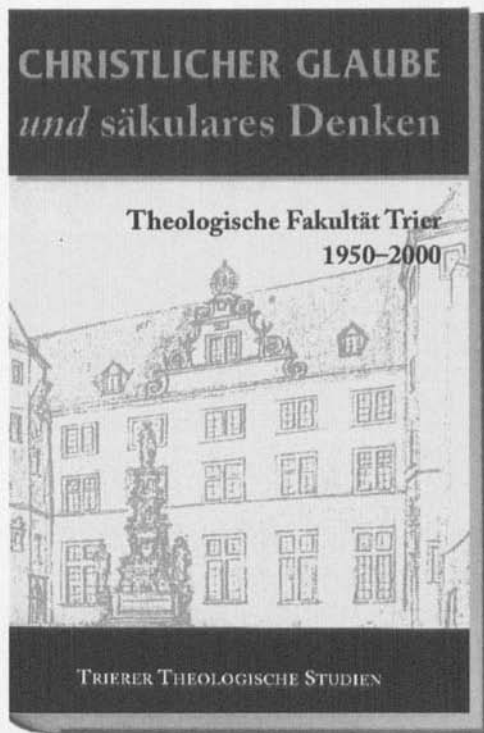
Heribert Wahl, Trier

- BOTS, Jan/DE VRIES, Piet Penning: Moral und Erfahrung. Die geistliche Erfahrung als Quelle für das christliche Handeln in der Welt. Zur Theorie und Praxis der Unterscheidung der Geister. Kevelear: Butzon & Bercker 2000, 306 Seiten, geb., 36,00 DM.
- CUÉLLAR, Miguel Ponce: Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial. Barcelona. Editorial Herder S.A. 2001, 526 Seiten, brosch., o. Pr.
- DEMEL, Sabine: Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche. Topos plus Taschenbücher, Band 379. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2001, 172 Seiten, Paperback, o. Pr.
- DORÉ, Joseph/MELLONI, Alberto: Volti di fine concilio. Studi die storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II. Mulino: Società editrice il Mulino 2000, 445 Seiten, kart., L. 55.000.
- FRIELINGSDORF, Karl: Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Topos plus Taschenbücher, Band 375. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2001, 185 Seiten, Paperback o. Pr.
- GUTTON, Jean: Mein jüngstes Gericht. Der Philosoph und der Tod. Topos plus Taschenbücher, Band 382. Köln: Styria Verlag 2001, 263 Seiten, Paperback, o. Pr.
- KAMARÁS, István: Judas oder Petrus? Religiographie von berufswechselnden Priestern. Kirchenforum für Ungarn, Luzern 1999, 237 Seiten, Paperback, 237 Seiten, o. Pr.
- KIS, György: Gezeichnet mit dem Kreuz Christi und dem Stern Davids. Mit einem Vorwort von Karl Rahner und einem Nachwort von Otto von Habsburg. Kirchenforum für Ungarn, Luzern 1999, Pécs: Molnár Druckerei, 304 Seiten, kart., 27,90 DM.
- KLAUSNITZER, Wolfgang: Jesus von Nazaret. Lehrer – Messias – Gottessohn. Topos plus Taschenbücher, Band 381. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2001, 143 Seiten, o. Pr.
- KOCH, Günter: Sakramente – Hilfen zum Leben. Topos plus Taschenbücher, Band 380. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2001, 174 Seiten, Paperback, o. Pr.
- KOCHANÉK, Hermann (Hg.): Engel im Aufwind. Gottes Boten auf der Spur, Mödling: Verlag St. Gabriel/Steiner Verlag 2000, 327 Seiten, geb., 49,90 DM.
- KOLTERMANN, Ulrike: Päpste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947–1997. (Jerusalem Theologisches Forum, Band 2.) Münster: Aschendorff 2001, 382 Seiten, kart., 98,00 DM.
- KOSTKA, Ulrike: Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion. Studien der Moraltheologie, Band 12. Münster: LIT Verlag 2000, XV und 488 Seiten, brosch., 69,80 DM.
- KREPPOLD, Guido: Jesus – Heiland oder Mediziner? Topos plus Taschenbücher, Band 330. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2000, 104 Seiten, Paperback, 14,80 DM.
- KUNZ, Andreas: Zions Weg zum Frieden. Jüdische Vorstellungen vom endzeitlichen Krieg und Frieden in hellenistischer Zeit am Beispiel von Sacharja 9–14. Beiträge zur Friedensethik, Band 33. Stuttgart: W. Kohlhammer 2001, 48 Seiten, kart., 24,45 DM.

- LAMBRECHT, Jan: Collected Studies. On Pauline Literature and on The Book of Revelation. *Analecta Biblica* 147. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2001, XV und 435 Seiten, brosch., € 25,82.
- MAYER, Alois: Klöster, Stifte, Orden der Eifel – gestern und heute – Band I. Aachen: Helios Verlags- und Buchvertriebsgesellschaft 2000, 258 Seiten, geb. 48,- DM.
- MCINERNEY, Ralph: Vernunftgemäßes Leben. Die Moralphilosophie des Thomas von Aquin. Übersetzt von Michael Hellenthal. Schriftenreihe der Josef-Pieper-Stiftung 3. Münster: LIT Verlag 2000. 152 Seiten, brosch., 29,80 DM.
- MENKE, Karl-Heinz: Handelt Gott, wenn ich ihn bitte? *Topos plus Taschenbücher*, Band 331. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2000, 197 Seiten, Paperback, 19,80 DM.
- MENSEN, Bernhard SVD (Hg.): Die Weltreligionen zur Zukunft – Tendenzen und Entwürfe. *Akademie Völker und Kulturen* 23. St. Augustin. Nettetal: Steyler Verlag 2000, 116 Seiten, Paperback, o. Pr.
- MIELLENBRINK, Egon: Beten mit den Füßen. Über Geschichte und Praxis von Wallfahrten. *Topos plus Taschenbücher*, Band 368. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 2001, 133 Seiten, Paperback, o. Pr.
- OVERBECK, Franz-Josef: Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenberg. *Münsterische Beiträge zur Theologie*, Band 59. Münster: Aschendorff Verlag 2000, 474 Seiten, kart., 112,- DM.
- POHLMAYER-JÖCKEL, Markus: Poesie und Geschichte. Formen der Erkenntnis beim frühen Johann Gottfried Herder. *Pontes*, Band 7. Münster LIT Verlag 2001, 128 Seiten, brosch., 29,80 DM.
- PORZELT, Burkard/GÜTH, Ralph (Hg.): Empirische Religionspädagogik. Grundlagen – Zugänge – Aktuelle Projekte. Herausgegeben im Auftrag der Ständigen Sektion „Empirische Religionspädagogik“ der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten/innen. Münster: LIT Verlag 2000, 248 Seiten, brosch., 39,80 DM.
- PROPPER, Thomas (Hg.): Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich. Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. *Münsteraner Theologische Abhandlungen* 64. Altenberge: Oros Verlag 2000, 93 Seiten, brosch., 19,80 DM.
- QUADT, Anno: Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich. Mit einer kritischen Stellungnahme zu „Dominus Jesus“. Mainz: Matthias-Grünwald 2001, 168 Seiten, Paperback, 29,80 DM.
- RAHNER, Karl: Erinnerungen. Im Gespräch mit Meinold Krauss. *Topos plus Taschenbücher*, Band 385. Innsbruck: Tyrolia Verlag 2001, 119 Seiten, Paperback, o. Pr.
- RITTER-MÜLLER, Petra: Kennst Du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39. *Altes Testament und Moderne*, Band 5 Münster: LIT Verlag 2000, 312 Seiten, brosch., 69,80 DM.
- ROSENBERGER, Michael: Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellung im konziliaren Prozeß der Jahre 1987-89. *Theologie und Frieden*, Band 21. Stuttgart: W. Kohlhammer 2001, 508 Seiten, geb. 89,00 DM.
- SCHWAETZER, Harald: Nikolaus von Kues. Predigten im Jahreslauf. In Verbindung mit Klaus Reinhardt. Münster: Aschendorff Verlag 2001, 96 Seiten, kart., 19,80 DM.

- SCHWAETZER, Harald: *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Band 56. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2000, 198 Seiten, brosch., 48,- DM.
- SPIEKER, Manfred: *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2000, 260 Seiten, kart. 48,- DM.
- STECK, Wolfgang: *Praktische Theologie. Horizonte der Religion-Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt. Theologische Wissenschaft*, Band I. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2000, 686 Seiten, Paperback, 58,- DM.
- SIEVERS, Joseph: *Synopsis of the Greek Sources for the Hasmonean Period: 1-2 Maccabees and Josephus, War 1 and Antiquities 12-14*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2001, XII und 336, Paperback, € 17,04.
- STETTLER, Christian: *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1, 15–20 (WUNT 131)*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000. Kart. 396 Seiten. 128,- DM.
- THEISSEN, Gerd: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 2000, 455 Seiten, geb., 78,- DM.
- TRIMPE, Birgit: *Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung. Intertextuelle Interpretationen der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11)*. Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel, Band 1. Osnabrück: Universitätsverlag Rasch 2000, 238 Seiten, Paperback, 48,- DM.
- TRIPPUTI, Anna Maria: *Ex Voto di Puglia*. Bari: Edipuglia 1999. 30 Seiten, Paperback, o. Pr.
- VONDERAU, Dagobert: *Die Geschichte der Seelsorge im Bistum Fulda zwischen Säkularisation (1803) und Preußenkonkordat (1929)*. Fuldaer Studien 10. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 2001, XIV und 589 Seiten, Leinen geb., 128,00 DM.
- WESTERMANN, Claus: *Der Mensch im Alten Testament. Mit einer Einführung von Hans-Peter Müller. Altes Testament und Moderne*, Band 6. Münster: LIT Verlag 2000, 128 Seiten, brosch., 29,80 DM.
- WOLFF, Norbert: *Viele Wege führen nach Deutschland. Überlegungen zur salesianischen Geschichte der Jahre 1883-1922. Benediktbeurerer Hochschulschriften*, Band 15. München: Don Bosco Verlag 2000, 72 Seiten, brosch., 16,80 DM.
- YÁÑEZ, Humberto Miguel: *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas 1999, 414 Seiten, brosch., o. Pr.
- ZIMMERMANN, Albert: *Thomas lesen. Legenda 2*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog 2000, 295 Seiten, brosch., 58,- DM.

# Festschrift: 50 Jahre Theologische Fakultät Trier



## **CHRISTLICHER GLAUBE und SÄKULARES DENKEN**

Festschrift zum 50. Jahrestag  
der Wiedererrichtung der  
Theologischen Fakultät Trier  
1950-2000

Hrsg. von der Theologischen  
Fakultät Trier

436 Seiten, gebunden  
DM 68,00 / öS 496,- /  
sFr 64,60  
ISBN 3-7902-1294-6

*Trierer Theologische Studien,  
Band 65*

*Die Theologische Fakultät Trier wurde 1950 von Pius XII. als kirchliche Hochschule päpstlichen Rechts neu errichtet und im selben Jahr durch das Land Rheinland-Pfalz anerkannt. Zur Vorbereitung des 50jährigen Jubiläums veranstalteten die Theologische Fakultät Trier und das Centre Autonome d'Enseignement de Pédagogie Religieuse der Universität Metz 1999 ein Symposium mit dem Titel »Theologie in einer säkularisierten Gesellschaft«. Die Vorträge dieses Symposions werden – zusammen mit anderen Beiträgen und einem Rückblick auf die vergangenen 50 Jahre der neuen Theologischen Fakultät – in dieser Festschrift vorgelegt.*

**Paulinus Verlag GmbH**

Fleischstraße 62-65, 54290 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier  
Telefon (06 51) 97 99 - 1 62, Telefax (06 51) 97 99 - 1 65



## Neuerscheinungen

Albert Gerhards / Andreas Odenthal (Hg.)

### ■ Kölnische Liturgie und ihre Geschichte

Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdiensts im Erzbistum Köln

In diesem Band wird die liturgische Tradition der Kölner Ortskirche im Gespräch mit unterschiedlichen Disziplinen wie Kunst- und Architekturgeschichte oder Germanistik neu in den Blick genommen. Dabei geht es neben den klassischen Sujets liturgischer Forschung wie Text und Raum auch um bisher vernachlässigte Bereiche wie liturgisches Gerät, liturgische Gewandung und Gesang, aber auch reformatorische Entwicklungen sowie Bereiche der Volkskultur. Der Band enthält Beiträge von Albert Gerhards, Andreas Odenthal, Thomas Vollmer, Wilhelm-Josef Schlierf, Werner Jacobsen, Gottfried Stracke, Clemens Kosch, Johanna Christine Gummlich, Ines Bachem, Gudrun Sporbeck, Ulrich Mehler, Klaus Militzer, Jürgen Bärsch, Silke Mentjes und Friedrich Lurz. **Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 87.** 2000, 325 Seiten, 62 Abbildungen, kart. 84,- DM / öS 613,- / sFr 76,- / ab 1.1.2002 € 42,90. ISBN 3-402-04066-2



Reinhold Malcherek

### ■ Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert

Valentin Thalhofer (1825-1891) und sein »Handbuch der katholischen Liturgik«

Die vorliegende Studie will anhand des »Handbuches der katholischen Liturgik« von Valentin Thalhofer (1825-1891) einen Beitrag zur Geschichte der Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert mit Blick auf die wissenschaftstheoretische Diskussion in der Liturgiewissenschaft leisten. Dazu wird Thalhofers Handbuch hinsichtlich

der zu Grunde liegenden liturgiewissenschaftlichen Konzeption analysiert, vergleichend in den Kontext der Wissenschaftsgeschichte gestellt und die Bedeutung seiner Konzeption für die wissenschaftstheoretische Diskussion in der Liturgiewissenschaft reflektiert. Die Studie zeigt, dass Thalhofers liturgiewissenschaftliche Konzeption einen Meilenstein in der Geschichte der Liturgiewissenschaft darstellt und bedeutsame Anknüpfungspunkte für die Wissenschaftstheorie des heutigen Faches bietet. **Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 86.** 2001, XLIV und 227 Seiten, kart., 74,- DM / öS 540,- / sFr 67,- ab 1.1.2002 € 37,90. ISBN 3-402-04065-4

Verlag Aschendorff • 48135 Münster  
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF

VERLAG



14. Jan. 2004 25

LIBRARY  
UNIVERSITÄT TRIER  
FACHBIBLIOTHEK

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Klaus Kremer

Christus – Grund und Erfüllung des  
natürlichen Sittengesetzes  
bei Nikolaus von Kues

Reinhold Weier

Der Glaube des Petrus – Ein Leitthema der  
Ekklesiologie des Nikolaus von Kues

Walter Andreas Euler

Die Predigten des Nikolaus von Kues –  
Eine Würdigung des Gesamtwerkes

Wilhelm Egger

Die Kirche von Brixen zur Heiligen Schrift  
hinführen – Nikolaus von Kues in Brixen

Klaus Reinhardt

Herrlichkeit als Grundwort cusanischer  
Theologie

Harald Schwaetzer

„Sei du das, was du willst!“ Christozentrische  
Anthropologie bei Nikolaus von Kues

Besprechungen

Neue theologische Literatur

110. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

4 2001

## INHALT

### AUFSÄTZE

Klaus Kremer: Christus – Grund und Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes (lex naturalis) .....	253
Reinhold Weier: Der Glaube des Petrus – Ein Leitthema in der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues .....	267
Walter Andreas Euler: Die Predigten des Nikolaus von Kues .....	280
Wilhelm Egger: Die Kirche von Brixen zur Heiligen Schrift hinführen. Die Brixener Predigten des Nikolaus Cusanus .....	294
Klaus Reinhardt: Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie. Eine Analyse des Sermo CCIV .....	308
Harald Schwaetzer: „Sei du das, was du willst!“ Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues .....	319
BESPRECHUNGEN .....	333
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	336

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Klaus Kremer, Hauptstraße 38, D-54636 Meckel  
Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulendorf 10, D- 54290 Trier  
Bischof Dr. Wilhelm Egger, Piazza Duomo 2, I-39100 Bozen  
Prof. Dr. Walter Andreas Euler, Palmatusstraße 5, D-54292 Trier  
Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Peter-Friedhofen-Straße 30 b, D-54292 Trier  
Dr. Harald Schwaetzer, Cusanus-Institut, Domfreihof 3, D-54290 Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

**Druck:** Saarbrücker Druckerei und Verlag GmbH, Saarbrücken

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegen Prospekte des Paulinus Verlags Trier sowie der ADEVA Graz bei.

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



Nikolaus von Kues: Flügelbild über dem Hochaltar der Hospitalskirche in Kues.



Grabmal für Nikolaus von Kues in S. Pietro in Vincoli, Rom.



## Christus – Grund und Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes (*lex naturalis*)

### I. Die *lex naturalis* in der Tradition

Die Lehre vom natürlichen Sittengesetz (*lex naturalis*),<sup>1</sup> wie sie etwa bei Thomas von Aquin oder dem hier zu behandelnden Nikolaus von Kues (NvK) erscheint, ist nicht ohne Rückgriff auf die Tradition zu verstehen. Darum seien in einem ersten Punkt wenigstens einige Grundgedanken aufgeführt, die zur Erhellung dieses aus der Geschichte der Philosophie und auch Theologie sich herausbildenden Begriffs beitragen können.<sup>2</sup> Denn, so H. Rommen, „das Naturrecht ist so alt wie die Philosophie. Wie an deren Anfang nach Aristoteles das Staunen steht, so auch am Anfang des Naturrechts.“<sup>3</sup>

1. Für die Unterscheidung des „von Natur aus Rechten“ (*physei dikaion*) und des „durch Gesetz Rechten“ (*nomos dikaion*) steht die von den griechischen Philosophen im 5. Jahrhundert v. Chr. gemachte Erfahrung, daß der bis dahin unbestritten geltende und als sakrosankt angesehene „Nomos“ durch die erfahrene Vielheit von *Nomoi* bei den diversen Völkern in eine Krise gerät. Ist alles „Rechte“ letztlich doch

<sup>1</sup> Auch Naturgesetz (*lex naturae*), *lex naturae rationalis* (Gesetz der vernunfthaften Natur), *ius naturae* (Naturrecht), *ius naturale* (natürliches Recht) geheißen.

<sup>2</sup> An bedeutsamer Literatur seien genannt, (*ältere*): M. WITTMANN, Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin, München 1933, ND Ffm. 1962, bes. 318-368; H. ROMMEN, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, München <sup>2</sup>1947, <sup>1</sup>1936; F. FLÜCKIGER, Geschichte des Naturrechts I. Altertum und Frühmittelalter, Zürich 1954; L. H. STEINMÜLLER, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales, in: Franziskanische Studien 41 (1959) 310-422; L. STRAUSS, Naturrecht und Geschichte, Ffm. 1977; F. HEINIMANN, Nomos und Physis, Basel <sup>3</sup>1978; (*jüngere*): W. KLUXEN<sup>1</sup>, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg <sup>3</sup>1998, <sup>2</sup>1980; DERS<sup>2</sup>, *Lex naturae: The lasting significance of the Thomistic solution to the problem of Ethics*, in: *Nature in Medieval Thought. Some approaches East and West*, ed. by CHUMARU KOYAMA. Studien u. Texte z. Geistesgesch. d. MAs, Bd. LXXIII, hg. v. JAN A. AERTSEN, Leiden 2000, 95-110; L. HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht, in: *Naturrecht im ethischen Diskurs*, hg. v. M. HEIMBACH-STEINS. ICS-Schriften, Bd. 21, Münster 1990, 1-27 (hier weitere Literatur mit Verweis auch auf die entsprechenden Artikel in diversen Lexika).

<sup>3</sup> A.a.O. (Anm. 2) 9.

bloß ein positiv, durch Gesetz entstandenes „Rechte“? Oder gibt es ein „Rechtes“, das dem Menschen vorgegeben ist, ein ursprünglich „gewachsenes Rechtes“? Heraklit bemerkt im Frgm. (B) 114: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen; denn dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle (und alles) und ist sogar noch darüber.“<sup>4</sup> Ähnliches lesen wir bei Anaximander<sup>5</sup> und Parmenides<sup>6</sup>. Heraklit setzt daher, was „das Rechte“ anbelangt, ein unbezweifelbar aller menschlicher Setzung und Satzung Vorgegebenes voraus.

Die Diskussion mit den Sophisten führt nun dazu, daß man dieses dem Menschen Vorgegebene zunächst in der physischen (nicht metaphysischen) Natur des Menschen erblickt und diese dem Nomos als dem vom Menschen Gesetzten gegenüberstellt. „Dementsprechend muß der Nomos als das vom Menschen selbst Gemachte zum ‚Anderen‘ der Natur werden und in die Rolle des Unwahren und Verwerflichen, weil Naturwidrigen treten.“<sup>7</sup> Im platonischen Protagoras heißt es demzufolge: „Das Gesetz ist ein Tyrann der Menschen und erzwingt Vieles gegen die Natur.“<sup>8</sup> Auf die weitere Entwicklung dieses Gedankens und insbesondere auf die Problematik, die sich aus der Gleichsetzung der Natur (des von Natur aus Gewachsenen) mit der physischen Natur des Menschen ergibt, kann ich hier aus Raumgründen nicht eingehen. Ich verweise dafür auf die Ausführungen von L. Honnefelder<sup>9</sup> und gehe gleich zur Stoa, zu Augustinus und zu Thomas von Aquin über.

2. Anknüpfend an die Vorsokratik versuchen die stoischen Philosophen das „von Natur aus Rechte“ wiederum in einer kosmischen Ordnung zu fundieren. Diese geht auf eine als göttlich gedachte Weltvernunft zurück und hat daher den Charakter eines ewigen Gesetzes, einer *lex aeterna*. Diesem ewigen Gesetz unterliegt alles, und auf seine spezifisch menschliche Weise hat auch der Mensch daran teil. Marcian zitiert aus Chrysipps *Institutiones* folgendes Wort: „Der ‚Nomos‘ ist König sowohl aller göttlichen wie menschlichen Taten. Er soll der Vorsteher sowohl der schönen wie häßlichen Dinge sein, Gebieter und Wegweiser; gemäß diesem soll er den Kanon sowohl für das Gerechte als auch für das Ungerechte bilden und den von Natur aus zur Staatsbildung befähigten Lebewesen zwar gebieten, was zu tun, aber verbie-

<sup>4</sup> Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. dtsh., v. H. DIELS, hg. v. W. KRANZ, Bd. I, Zürich 1996, 1951, S. 176.

<sup>5</sup> Ebd. I 12, Frgm. (B) 1, S. 89.

<sup>6</sup> Ebd. I 28, Frgm. (B) 1: S. 227 u. (B) 14ff.: S. 243ff.

<sup>7</sup> L. HONNEFELDER, a.a.O. (Anm. 2) 9.

<sup>8</sup> 337 cd.

<sup>9</sup> A.a.O. (Anm. 2) 2ff.

ten, was nicht zu tun sei.“<sup>10</sup> „Als Teil dieses ‚ewigen Gesetzes‘ erfährt das ‚natürlich Rechte‘ zugleich eine Universalisierung und eine Individualisierung. Da jeder Mensch als Mensch an der Weltvernunft teilhat und damit für jeden anderen eine ‚heilige Sache‘ (*res sacra*) darstellt,<sup>11</sup> hat jeder jeden in dieser Würde zu respektieren, nicht nur der Freie den Freien – wie noch bei Aristoteles –, der dementsprechend Frauen und Sklaven ausschließen muß. Den ethischen Anspruch erfährt der Einzelne nicht mehr in Vermittlung durch das gesellschaftlich-politisch institutionalisierte Ethos [so bei Aristoteles], sondern allein durch die innere Einsicht der ihm eigenen Vernunft.“<sup>12</sup>

3. Augustinus, die Nähe von „ewigem Gesetz“ der Stoa und christlichem Schöpfungs- und Vorsehungsgedanken erfassend, identifiziert das „ewige Gesetz“ im Anschluß an Cicero<sup>13</sup> mit „der göttlichen Vernunft bzw. dem göttlichen Willen, sofern er die Wahrung der natürlichen Ordnung befiehlt und ihre Zerstörung verbietet“ (*ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*).<sup>14</sup> In derselben Richtung denkt auch Boethius.<sup>15</sup> Kenntnis von diesem „ewigen Gesetz“ hat der Mensch dadurch, daß dieses sich als „Abschrift“ (*transcriptio*) in seiner vernunfthaften Seele (*in animam rationalem*) findet.<sup>16</sup> Hand in Hand damit geht aber auch die Einsicht, daß „das Naturrecht das ist, was in Gesetz und Evangelium enthalten ist“ (*ius naturale est, quod in lege et evangelio continetur*).<sup>17</sup> Schon Klemens von Alexandrien erblickt in Christus „das Gesetz, die Regel und die ewige Vernunft“.<sup>18</sup> Im gleichzeitigen Rückgriff sowohl auf Cicero als auch auf Röm 2,14f. kann Irenäus daher die „natürlichen Gebote“ als von Gott dem Menschen ins Innere eingeschriebene bezeichnen.<sup>19</sup>

<sup>10</sup> In: *Stoicorum veterum fragmenta* III, ed. H. v. ARNIM, Leipzig 1903, ND 1964, S. 77, Z. 34-39.

<sup>11</sup> SENECA, *Epist. ad Lucilium* 95,33, in: *Philos. Schriften*, Bd. 4, hg. v. M. ROSENBAACH, Darmstadt 1987, 480.

<sup>12</sup> L. HONNEFELDER, a.a.O. (Anm. 2) 5.

<sup>13</sup> *De legibus* II 4, 8.

<sup>14</sup> *Contra Faustum Manichaeum* 22,27: PL 42, 418. Ferner *De lib. arbitrio*, Buch I, VI, 14, 51, (S. 58) ed. THIMME, Zürich/Stuttgart 1962.

<sup>15</sup> *Consolatio Philosophiae* IV 6: S. 340, 32-44, ed. STEWART-RAND, London 1953.

<sup>16</sup> *De div. quaest.* LIII, 2: CCSL 44, 88. Die Seele weist daher *imagines* der *lex aeterna* auf.

<sup>17</sup> So GRATIAN, *Decr. I di 1 dict. Grat.*, in: *Corpus Iuris Canonici* I, ed. A. L. RICHTER, Leipzig 1839, 2.

<sup>18</sup> *Stromata*, 7, 3, 16, (S. 12) ed. O. STÄHLIN/L. FRÜCHTEL, Berlin 1970.

<sup>19</sup> *Adversus haereses* 4, 15, 1: SC 100, 2, 548f.

4. Thomas von Aquin greift den Gesetzesbegriff auf und unterscheidet das ewige Gesetz, das natürliche Gesetz, die positiven menschlichen Gesetze sowie das positive göttliche Gesetz des Alten und Neuen Bundes.<sup>20</sup> Diese Differenzierungen sollen ihm helfen, die alte Unterscheidung zwischen Naturrecht und positivem Recht aufzunehmen, das Verhältnis von Naturrecht und Evangelium (= Geschichte) zu klären und dem zu erklärenden Normenwandel seine Stelle zuzuweisen.<sup>21</sup> Die *lex naturalis* versteht Thomas als die Teilhabe (*participatio*) an der *lex aeterna* in der vernunftbegabten Natur (*in rationali creatura*).<sup>22</sup> D.h.: Der Besitz der Vernunftnatur unterscheidet den Menschen von allen anderen Geschöpfen und auferlegt ihm das typisch sittliche Sollen. Auf die Frage des Psalmisten: „Wer zeigt uns, was gut und böse ist?“ (*Quis ostendit nobis bona?*<sup>23</sup>), antwortet Thomas mit dem Psalmisten: „Gezeichnet ist über uns das Licht Deines Antlitzes, Herr“ (*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*), so daß gleichsam das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden, was gut und böse ist, was zur *lex naturalis* gehört, nichts anderes ist als der Eindruck (*impressio*) des göttlichen Lichtes in uns. Daraus ergibt sich, daß die *lex naturalis* nichts anderes ist als die Teilhabe an der *lex aeterna* von seiten der vernunftbegabten Kreatur.“<sup>24</sup> Die menschliche Vernunft kann daher präskriptive Sätze mit universaler Gültigkeit aufstellen, d.h. Empfehlungen, Regeln und Gesetze. „Accordingly“, schreibt W. Kluxen,<sup>25</sup> „the *lex naturalis* is ‚constituted‘ by human reason. Hence, it only comes to be through reason – of course, not as if it were made or invented by reason, but rather in the manner that a proposition or judgement first comes to be through reason.“

Was das nähere Verhältnis von *lex naturalis* und *lex aeterna* bei Thomas anbelangt, so verweise ich insbesondere auf die weiteren Ausführungen in den genannten Studien von M. Wittmann, W. Kluxen und L. Honnefelder, ebenso dort auf das Problem, wie sich aus der *lex naturalis* als *participatio* an der *lex aeterna* die einzelnen sittlichen Inhalte ergeben. Denn was dem Menschen als zu tun oder zu lassen vorgegeben bzw. auch aufgegeben ist, ist mit dem Rekurs auf die *lex naturalis* allein ja noch nicht entschieden. Diese bezeugt lediglich einen vom Menschen selbst nicht hervorgebrachten und unveränderlichen Hori-

<sup>20</sup> S. th. 1/II, 90-108. Dazu M. WITTMANN, a.a.O. (Anm. 2) 318-368.

<sup>21</sup> L. HONNEFELDER, a.a.O. (Anm. 2) 9f.

<sup>22</sup> S. th. 1/II, 91, 2, c. (fin.). Gut dazu WITTMANN, a.a.O. (Anm. 2) 328-330, 332ff.

<sup>23</sup> Ps 4,7.

<sup>24</sup> S. th. 1/II, 91, 2, c. (fin.). – Hervorh. v. mir.

<sup>25</sup> KLUXEN<sup>2</sup>, a.a.O. (Anm. 2) 99. Vgl. auch 103.

zont, innerhalb dessen die einzelnen sittlichen Gebote bzw. Verbote erst in mühsamer Arbeit durch den Menschen gewonnen werden müssen.

## II. Die *lex naturalis* in der Deutung des Nikolaus von Kues

1. Obwohl *lex naturalis* und *ius naturale* (auch *ius naturae*) engstens zusammenhängen bzw. wohl sachlich dasselbe meinen,<sup>26</sup> fällt bei Cusanus folgendes auf: In *De concordantia catholica* dominieren die Begriffe *ius divinum*, *ius naturale* und *ius humanum*, die in anderen Schriften und den Predigten zurücktreten.<sup>27</sup> Unter den *iura naturalia* sind solche zu verstehen, „die allen menschlichen Überlegungen sowohl vorausgehen als auch die Prinzipien zu diesen sind.“<sup>28</sup> Dazu gehören etwa für jede Gattung des Lebendigen: sich, d.h. Leib und Leben zu schützen, das Schädliche fernzuhalten und das zum Leben Notwendige zu erwerben.<sup>29</sup> Als Gewährsmänner hierfür werden Platon, Aristoteles und Cicero *De officiis* angeführt.<sup>30</sup> Zu beachten ist jedoch, daß wenigstens an zwei Stellen der unmittelbare Zusammenhang von *ius divinum* und *ius naturale* sowie der von *ius naturale* und *ratio humana* unmißverständlich zum Ausdruck kommt.<sup>31</sup>

In einigen seiner großen Predigten, kaum bzw. weniger dagegen in seinen anderen Schriften, kommt Cusanus nun ausführlich auf die *lex naturalis* zu sprechen, wofür er auch *lex naturae* und *lex naturae rationalis* sagen kann. Es sind dies die Predigt IX vom 8.9.1431 in Koblenz (?), sodann die noch nicht gedruckten Predigten der Brixener Zeit: die *Sermones* CLXIX (162)<sup>32</sup> vom 29.12.1454, CLXXIX (172) vom 23.03.1455, CLXXXIX (183) vom 5.05.1455, CCLXXII (269)<sup>33</sup> vom

<sup>26</sup> Dennoch müßte einmal das Verhältnis der Begriffe von *ius naturale* (*naturae*) u. *lex naturalis* (*naturae*) bei NvK näher untersucht werden.

<sup>27</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag „Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen“, in: MFCG (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft) 26 (2000) 101-138, hier: 122f. – Auch der Begriff der *lex aeterna*, NvK nicht unbekannt, steht bei ihm nicht im Vordergrund (ebd. Anm. 90).

<sup>28</sup> *De conc. cath.* III: h XIV/3, N. 268, Z. 6-8.

<sup>29</sup> Ebd. Z. 6-11.

<sup>30</sup> Ebd. Z. 4. 10f.; CICERO, *De officiis* I 4, 11.

<sup>31</sup> Ebd. N. 592, Z. 4f. u. II: h <sup>2</sup>XIV/2, N. 127, Z. 6-11.

<sup>32</sup> Die arab. Ziffern in Klammern weisen auf die ältere, von J. KOCH stammende Zählung der Predigten hin, die röm. Ziffern auf die von R. HAUBST herrührende kritische Zählung. Vgl. Bd. XVI/0 der Heidelberger Ausgabe (= h) der *opera omnia* des NvK.

<sup>33</sup> Cusanus hat keine einzige zusammenhängende ethische Schrift verfaßt, so daß man seine zahlreichen in den verschiedenen Schriften zwar zerstreuten,



13.03.1457 und CCLXXIII (270) vom 20.03.1457. Am aufschlußreichsten sind neben Sermo IX die beiden Brixener Predigten CLXXXIX (183) und CCLXXII (269). Beginnen wir mit der letzteren.

2. In diesem *Sermo* wirft Cusanus folgende Frage auf: „War Adam nicht auf den Weg der wahren Gerechtigkeit gestellt?“<sup>34</sup> „Ich“, so Cusanus, „antworte: Doch! Denn dadurch selbst, daß er geschaffen worden ist und einen vernünftigen Geist (*rationalem spiritum*) erlangt hat, hat er in diesem Geist selbst die *lex naturalis*, nämlich den Weg der Gerechtigkeit, gefunden. Dieses Gesetz besteht darin, daß der erkannte Gott verehrt werde. Jenes Gesetz zeigt auch, daß die guten Sitten sich von den bösen unterscheiden und die guten zu wählen seien, nämlich dem anderen nicht das zu tun, was man selbst nicht erleiden will.“<sup>35</sup> (Dieses Gesetz) ist leicht begreiflich (*docilis*), weil, wenn man es eingesehen hat, jemand weiß, daß er es seinen Familiaren kundzutun hat. Und dieses Gesetz der vernünftigen Natur (*lex naturae rationalis*) ist der Weg der Gerechtigkeit, und so (*ita*) das Wort Gottes oder Christus, der lehrt, daß er der Weg ist. Er ist nämlich der Weg des Friedens und der Gerechtigkeit. Daher ist dem vernünftigen Geist dieses Gesetz eingeschrieben, und es ist ein Bild des Wortes Gottes (*imago verbi Dei*), so wie das auf eine Tafel geschriebene Gesetz den Begriff oder das Wort des Gesetzgebers nachahmt.“<sup>36</sup>

Cusanus schildert dann, wie der durch das Wort Gottes vertriebene Teufel auf dieses neidisch wurde, damit es nicht über die vernünftige menschliche Kreatur die Herrschaft erlange. Er war auch neidisch auf das Heil der Menschen. Deshalb versuchte er, den ersten Menschen, in welchem die Quelle der menschlichen Fortpflanzung sich befand, unter sein Joch zu bringen und durch dessen Unterjochung auch all dessen Nachkommen sich zu unterwerfen. So sollte der Mensch von der Betrachtung jenes Gesetzes der Natur abgewendet und zu einer sorgfältigen Beachtung der Dinge dieser Welt hingewendet werden.<sup>37</sup> Wörtlich

---

aber dennoch eindeutigen Aussagen in *rebus ethicis* mühsam zusammensuchen muß, um zu einer Gesamtbeurteilung seiner ethischen Auffassung zu gelangen. Vgl. den von mir konzipierten und betreuten Sammelband „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“. MFCG 26 (2000) 9-259 (insgesamt sieben Beiträge).

<sup>34</sup> V<sub>2</sub>, fol. 231<sup>va</sup>. V<sub>2</sub> ist das Kürzel für die Vatikan-Handschrift 1245, V<sub>1</sub> für die Vatikan-Handschrift 1244. Beide enthalten die von NvK selbst durchgesehenen Abschriften seiner Predigten.

<sup>35</sup> Zu weiteren Belegen für die Goldene Regel bei Cusanus s. meinen Beitrag (Anm. 27) Anm. 91.

<sup>36</sup> V<sub>2</sub>, fol. 231<sup>va</sup>. – Hervorh. v. mir.

<sup>37</sup> Ebd.

dann: „Und so verführte er den Menschen..., bis er aus seinem Gedächtnis (*memoria*) die Lehre selbst bzw. das Wort Gottes bzw. jenes natürliche Gesetz (*ipsam doctrinam seu verbum Dei sive legem illam naturalem*) entfernt (*abstulit*) hatte.“<sup>38</sup> Die Masse der Menschen (*tota massa*) ist daher in Adam verdorben, das Verlangen des Menschen angesteckt (*infectum*) usw.<sup>39</sup>

Rekurrierend auf den anfangs genannten Hilferuf der kanaanäischen Frau: *Domine, adiuva me*, setzt nun die im göttlichen Heilsplan vorgesehene Rettung ein: „Da die göttliche Liebe (*pietas*) dieses außer Gebrauch geratene (*abolitam*) natürliche Gesetz, nämlich den Weg der Gerechtigkeit, durch ein geschriebenes Gesetz erneuern wollte, (und) damit es nicht (wiederum) durch die Sorglosigkeit der Sündigenden versage, hat sie zur Unterstützung jenes natürlichen Gesetzes das durch Mose niedergeschriebene Gesetz veröffentlicht.“<sup>40</sup> Jedoch der Teufel erhält erneut Gelegenheit, so daß auch jenes geschriebene Gesetz übertreten und sogar zum Anlaß wurde, noch mehr zu sündigen. „Daher“, schreibt Cusanus, „blieb letztlich nur übrig, daß das Gesetz des Geistes (*lex spiritus*) bzw. das Wort Gottes kam. Dieses sollte in der menschlichen Natur den Menschen von der Herrschaft des Feindes der Wahrheit befreien. Denn solange dies nicht geschah, wurde der Mensch unter seiner (des Teufels) Gewalt gehalten, und er hat es nicht vermocht, sich selbst aus dessen Knechtschaft zu befreien und zum Weg der Gerechtigkeit zurückzukehren. Und so kam dieses Wort Gottes selbst, welches nämlich das Gesetz der Natur in dem vernünftigen Geist spricht (*quod legem naturalem loquitur in rationali spiritu*), und nahm die menschliche Natur an, in welcher es den Herrscher dieser Welt besiegte. Denn das Erscheinen des Menschensohnes ist nicht aus der Fortpflanzung Adams hervorgegangen.“<sup>41</sup> Als singular (*singulare*) wird anschließend hervorgehoben, daß „Christus, in dem oder [vielmehr] der dieses Wort Gottes, nämlich das Gesetz des Lebens oder der Natur bzw. das Gesetz des vernünftigen Geistes gewesen ist“, ohne jeden Makel bzw. ohne Sünde in nicht mehr steigerungsfähiger Vollkommenheit in Ähnlichkeit mit den anderen sündhaften Menschen erschien.<sup>42</sup>

3. Die wichtigsten Aussagen in Sermo CLXXXIX (183)<sup>43</sup> beinhalten:

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd. fol. 231<sup>ra-rb</sup>.

<sup>41</sup> Ebd. fol. 231<sup>rb</sup>.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> V<sub>2</sub>, fol. 92<sup>rb</sup>-95<sup>vb</sup>.

a) In dem zwischen Gott und dem Volk mittels Mose geschlossenen Bund enthalten die zehn auf den Tafeln niedergeschriebenen Gebote mit Ausnahme des Sabbatgebotes nur das, was schon von Natur aus galt (*quod fuit naturale; ratio de se habet omnia capitula [= praecepta]*).

b) Da die *lex naturae* vernachlässigt wurde und durch den Mißbrauch aufgehoben worden war (*per abusum abolita*), wurde sie durch die Gebots-Tafeln erneuert und in einen ausdrücklichen Bund überführt.

c) War Abraham Mittler zwischen Gott und seinem ganzen Hause, Mose zwischen Gott und dem Volk Israel, so ist Christus Mittler zwischen Gott und allen Menschen. Gott wollte nun, daß *omnia pacta naturae non scripta et renovata in tabulis* in der geistig/geistlichen Vernunft (*in spirituali intelligentia*) aufgenommen würden (*recipi*). Quae quidem intelligentia est spiritus vivificans et verbum Dei pascens animam vita perpetua.

d) Der Bund des Neuen Testaments besteht zwischen der Seele und dem *verbum Dei*. So auch schon der Bund zwischen Gott, Abraham und dessen Nachkommenschaft, allerdings nur in verborgener Weise. „Denn in der Bewegung der sinnhaften Natur und in der Verheißung der Glückseligkeit in zeitlichen Dingen war die Bewegung über die Natur hinaus (*supra naturam*) und die Verheißung des ewigen Glückes bzw. des das Zeitliche (überschreitenden Glückes) versteckt und bedeckt. So wie in der vergänglichen Schrift der (Gebots-)Tafeln der Geist der unvergänglichen Vernunft des Wortes Gottes versteckt gehalten wurde.“<sup>44</sup>

e) Was ist der Inhalt der *lex naturae* nach diesem Sermo? Das an Abraham (*Gen 17,1*) ergangene Wort: „Geh Deinen Weg vor mir und sei vollkommen“ (*Ambula coram me et esto perfectus*). „In diesen wenigen Worten sind alle *leges naturae* eingefaltet. Vor Gott seinen Weg zu gehen und darin vollkommen zu sein, das enthält alles. Wer nämlich vor Gott seinen Weg geht und vollkommen ist, wird durch die *ratio* geführt und weicht nicht von jener ab. Ein solcher weiß, daß der eine Gott, der sich als allmächtig bezeichnet, zu glauben und zu verehren ist, und daß man dem anderen nicht tun darf, was man selbst nicht will, daß es einem geschehe. Dieses, was das Gesetz der Natur war, fiel Abraham und seiner Nachkommenschaft aus dem Bund (mit Gott) zu.“<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Ebd. fol. 95<sup>ra</sup>.

<sup>45</sup> Ebd. fol. 94<sup>vb</sup>-95<sup>ra</sup>.

f) Wie die Gesetzestafeln des Mose die *lex naturae* nicht vernichten (*lex naturae ... per tabulas renovata et in expressum pactum deducta*), so auch nicht das durch Christus gestiftete Neue Testament (*Deus omnia pacta naturae non scripta et renovata in tabulis in spiritali intelligentia recipi voluit*). – Hervorh. v. mir.

g) Es fällt lediglich der Ausdruck *lex naturae* bzw. *leges naturae*.

4. Im Einklang mit diesen beiden Predigten lassen sich bereits in der frühen Predigt des 30jährigen Cusanus von 1431 folgende Grundlinien erkennen:

a) Neben dem Gebrauch von *lex naturalis*<sup>46</sup> und *lex naturae*<sup>47</sup> fällt gleichbedeutend mit diesen beiden Begriffen der Begriff des *naturale ius*<sup>48</sup>. Im *Sermo VII* ist innerhalb eines Zitates aus Wilhelms Peraldus' Schrift *De luxuria* vom *ius naturae* die Rede, gegen das z.B. der Ehebruch verstoße.<sup>49</sup>

b) Der Status der *lex naturalis* bzw. des *ius naturale* ist dadurch gekennzeichnet, daß „allen“ in ihm „Versammelten der Strahl des wahren Lebens nur in der Sonne der Gerechtigkeit [= Christus] und im Mond *am Firmament Marias*“ zuteil wurde. Denn „die Sonne und der Mond sind später am Firmament angebracht worden, damit sie von ferne (*a longe*) denen leuchteten, die auf der Erde so die natürliche Frucht durch den Glauben an den künftigen Messias hervorbringen.“<sup>50</sup> – Maria ist im vorangehenden, vergleichbar dem Firmament,<sup>51</sup> sowohl als Mitte<sup>52</sup> wie auch als Firmament<sup>53</sup> und auch als Mond am Firmament bezeichnet worden.<sup>54</sup> – Zur Zeit der *lex naturae*, verdeutlicht als Zeit vor der Sintflut, ergoß sich der lebendigmachende Strahl nur ganz von ferne (*remotissime*).<sup>55</sup>

<sup>46</sup> *Sermo IX*: h XVI, N. 6, Z. 14.

<sup>47</sup> Ebd. N. 5, Z. 2; N. 7, Z. 8.

<sup>48</sup> Ebd. N. 5, Z. 18; N. 37, Z. 7f. 12.

<sup>49</sup> h XVI, N. 15, Z. 2.

<sup>50</sup> *Sermo IX*: h XVI, N. 6, Z. 14-19. – Hervorh. v. mir. Vgl. auch N. 38, Z. 9-11. In N. 6, Z. 18 u. N. 38, Z. 9 erscheint das *a longe*. Zum Glauben aller an den zukünftigen Messias in dieser Zeit (N. 5, Z. 1-3. 17-19 u. N. 37, Z. 6-8) vgl. *Sermo II*: h XVI, N. 8. Ferner E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues: *Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, in: MFCG 8 (1970) 11-114, hier: 58-61.

<sup>51</sup> *Sermo IX*: h XVI, N. 4, Z. 17f.; N. 37, Z. 4f. 18f.

<sup>52</sup> Ebd. N. 4, Z. 18f. 33-38. 41f.; N. 5, Z. 31f.; N. 37, Z. 23-25.

<sup>53</sup> Ebd. N. 4, Z. 32f.; N. 6, Z. 5f. 16.

<sup>54</sup> Ebd. N. 6, Z. 17; N. 37, Z. 22-25; N. 38, Z. 10f.

<sup>55</sup> Ebd. N. 7, Z. 7f.; vgl. N. 37, Z. 14-17.

c) Auf diese Zeit der *lex naturalis* folgt die Zeit des geschriebenen Gesetzes und der Prophezeiungen.<sup>56</sup> Sie ist dadurch bestimmt, daß die Propheten den eben genannten<sup>57</sup> Strahl des wahren Lebens sehen und offenbar machen; dieser Strahl wird jetzt näher (*propinquius*) gesehen bzw. man gewahrte ihn (*sentiebant*).<sup>58</sup>

d) Schließlich „hat dieser Strahl sich selbst in der Zeit der Gnade [ganz] nahe (*propinque*) auf der Erde geoffenbart, als er ‚mit den Menschen verkehrte.‘“<sup>59</sup> Auch so ausgedrückt: In dem zuerst Geschaffenen, nämlich Himmel und Erde, gab es kein wahres Licht, aber hypostatisch geeinigt ist das wahre Licht in dem Geschaffenen gewesen.<sup>60</sup> In der Zeit der *lex naturalis* empfangen die Menschen zwar auch den Strahl des wahren Lebens von der Sonne der Gerechtigkeit, aber bloß vom *fernen Firmament*, in der Zeit der Gnade dagegen von der Sonne der Gerechtigkeit *auf Erden*.

5. All das bedeutet: Die *lex naturalis* bzw. die *lex naturae* ist zwar ein Datum der Schöpfung, also ein anerschaffenes und kein erworbenes Gesetz, worin der Apriorismus zum Ausdruck kommt. Denn es geht, wie es in *De concordantia catholica* hieß, allen menschlichen Überlegungen voraus.<sup>61</sup> Es stellt den Weg der Gerechtigkeit dar und ist sogar auf diese Weise das Wort Gottes bzw. Christus, der sich als Weg, vor allem als Weg des Friedens und der Gerechtigkeit, versteht. Aber als Weg der Gerechtigkeit ist die *lex naturalis* nicht schlechthin mit dem Wort Gottes bzw. Christus identisch; denn die im vernünftigen Geist eingeschriebene *lex naturalis* ist bloß ein Abbild (*imago*) des Wortes Gottes, vergleichbar dem auf einer Tafel geschriebenen Gesetz, das auch bloß eine Nachahmung des Begriffes oder Wortes des Gesetzgebers ist. Das Wort Gottes spricht die *lex naturae* im vernünftigen Geist, so haben wir gehört. Im *Sermo* CCLXXIII (270) heißt es: „Dasjenige nämlich, was gegen den vernünftigen Geist und das ihm als vernünftigem Geist eingezeichnete Gesetz der Natur ist (*legem naturae ei ... insignitam*), wird Tod oder Satan oder Sünde geheißen.“<sup>62</sup> Immer wieder schlägt, wie z.B. in den *Sermones* CCXXXIII (230) und CCLXXIII (270), der Abbildgedanke durch. Aber an der *christologischen Deutung*

<sup>56</sup> Ebd. N. 6, Z. 19f.; N. 7, Z. 17f.; N. 8, Z. 5f.; N. 37, Z. 18-25.

<sup>57</sup> S. oben Punkt 4.6.

<sup>58</sup> *Sermo* IX: h XVI, N. 6, Z. 19f.; N. 8, Z. 5f.; N. 37, Z. 30-34; N. 38, Z. 1-4.

<sup>59</sup> Ebd. N. 6, Z. 20-22; vgl. *Bar* 3, 38.

<sup>60</sup> *Sermo* IX: h XVI, N. 36, Z. 21-24; vgl. auch N. 37, Z. 5-29; N. 38, Z. 4-9, 11-14.

<sup>61</sup> III: h XIV/3, N. 268, Z. 6-8.

<sup>62</sup> V<sub>2</sub>, fol. 232<sup>vb</sup>.



der *lex naturalis* besteht kein Zweifel. Das scheint mir von größter Bedeutung zu sein, eine Parallele übrigens zu dem anderen cusanischen Gedanken, daß die Schöpfung nur vom *Verbum incarnatum* her verstanden werden kann.<sup>63</sup> Wir können daher drei christologische Phasen, genauer drei christologische Formen eines und desselben Gesetzes unterscheiden: die in der Schöpfungsordnung dem vernünftigen Geist eingeschriebene bzw. eingezeichnete *lex naturalis* als anfänglicher Weg der Gerechtigkeit, aber diese anfängliche Gerechtigkeit ist als Abbild des Wortes Gottes bzw. Christi nur von Christus her zu verstehen; sodann den im Gesetz des Mose gegebenen Weg der Gerechtigkeit, gedacht zur Subventionierung der *lex naturalis*, aber ebenfalls nur von Christus her zu interpretieren; schließlich das Erscheinen des Wortes Gottes selbst in dieser Welt, das sich als der vollkommenste Weg der Gerechtigkeit und als Gesetz des Geistes (*lex spiritus*)<sup>64</sup> versteht, ohne daß dadurch der in der Schöpfungsordnung mitgegebene Weg der Gerechtigkeit in der Form der *lex naturalis* aufgehoben würde.

Fehlt im *Sermo IX* auch eine förmliche Gleichsetzung von *lex naturalis* und Christus, dem *verae vitae radius*, so wird dennoch die *lex naturalis* eindeutig von Christus her verstanden. Denn derselbe Strahl des wahren Lebens wird entfernt als *lex naturalis* von allen erfahren, ziemlich nah von den Propheten gesehen, bis er sich schließlich selbst in der Zeit der Gnade offenbart.<sup>65</sup> Parallel zum *Sermo CCLXXII* (269),

<sup>63</sup> Vgl. *Sermo CLIV*: h XVIII/2, N. 21, Z. 12-29: Sed quia homo non potuit attractare Deum, qui est homini invisibilis,... tunc finis creationis est homo, qui Filius Dei. Filius enim est Patris Filius sicut verbum intellectus... Unde nisi Deus talem creasset hominem, cuius intellectus fuisset exaltatus ad unionem verbi Dei, remansisset Deus incognitus. Est igitur propter talem omnis creatura, quia ipse finis. – Weitere Belege für diese cusanische Lehre finden sich zu Anfang dieser Predigt: vgl. N. 9, Z. 31-38 (161f.: Parallelenapparat).

<sup>64</sup> Christus bzw. das verbum Dei als vollkommene Erfüllung der *lex naturalis* wird bezeichnet als *lex spiritus* (*Sermo CCLXXII* [269]: V<sub>2</sub>, fol. 231<sup>ra</sup>), als verbum Dei illuminans (*Sermo CCLXXIII* [270]: V<sub>2</sub>, fol. 234<sup>va</sup>), als spiritualis intelligentia (*Sermo CLXXXIX* [183]: V<sub>2</sub>, fol. 95<sup>ra</sup>).

<sup>65</sup> *Sermo IX*: h XVI, N. 6, Z. 14-23. Für die drei Erscheinungsweisen des *radius divinus* vgl. auch *Sermo CLXIX* (162): V<sub>2</sub>, fol. 63<sup>ra-rb</sup>: Adhuc nota, quod veritas quattuor gradibus in nobis perficitur, sicut a longe apparens primo videtur esse res quaedam, deinde, dum propius accedit, videtur esse animal, deinde adhuc propius videtur id quod apparet esse homo, et dum ad propinqua pervenit, primo cognoscitur quis est, scil. aut pater aut filius aut alius. Ita veritas ante legem a remotis in confuso esse per naturam apparuit, deinde angelo instruyente et legem ministrante, ut in actibus [7,30.35] revelata est veritas quasi non ut ens quoddam, sed ut vivum. Deinde per Filium Dei revelata est magis specificè, scilicet ut homo. Restat quartus gradus, ut sine revelatione ipsam videamus et

wo wir eine Offenbarung Christi über die anerschaffene *lex naturalis* und das geschriebene Gesetz des Mose bis hin zur Selbsterscheinung Christi als *lex spiritus* haben, findet sich daher im *Sermo IX* die Offenbarung des göttlichen Strahles des wahren Lebens 1. über die *lex naturalis*, 2. über die Propheten bis 3. zu seiner Selbstoffenbarung in seiner Menschwerdung.

Die auch Thomas von Aquin und anderen bekannte Einteilung des Geschichtsverlaufs in die Zeit der Natur, die Zeit des Alten Gesetzes und die Zeit der Gnade (= Neues Gesetz),<sup>66</sup> beinhaltet nicht, wie L. Honnefelder zutreffend hervorhebt, daß die Zeit der Natur durch die Zeit der Offenbarung des Gesetzes einfach zu Ende gehe.<sup>67</sup> Das sieht auch Cusanus so.<sup>68</sup> Aber der Dreitakt des Geschichtsverlaufs ist für Cusanus eindeutig christologisch strukturiert. Christus erscheint nicht nur als Vollendung der *lex naturalis*, als Aufgipfelung und Überhöhung einer sogenannten „natürlichen Ordnung“, eben der *lex naturae*, sondern als ihr innerster Grund. Dieser Grund spricht sich 1. in der *lex naturalis*, 2. in der *lex* des Mose und 3. schließlich in sich selbst als sich selbst aus. Wir haben daher kein Natur-Übernatur-Schema, sondern das einer stufenweisen Explikation eines und desselben Grundes, nämlich Christi, bis hin zu dessen Selbstoffenbarung in sich selbst. Bei Thomas, so macht es auch die Interpretation Kluxen deutlich,<sup>69</sup> tritt das Gesetz Christi („*the law of Christ*“) über den Weg der positiven Offenbarung erst zur *lex naturalis* hinzu, um dieses zu vollenden, ohne Thomas deswegen ein krudes Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade unterstellen zu wollen.

---

cognoscamus uti est. Et ille est ultimus et perfectus, ubi ut in fine quiescit anima intellectiva. – Hervorh. v. mir. Der vierte Grad, die Schau Gottes in der Ewigkeit, wäre bei den hier behandelten Predigten noch zu ergänzen, d.h. die Vierteilung spricht nicht gegen die bisher gebotene Dreiteilung.

<sup>66</sup> S. th. 1/II, 98,6. Vgl. hierzu auch O. H. PESCH, Kommentar zu Thomas von Aquin. Das Gesetz. Die Deutsche Thomasausgabe, Bd. 13, Graz u. a. 1977, 600-612, hier 609ff.

<sup>67</sup> A.a.O. (Anm. 2) 10.

<sup>68</sup> S. oben Abschnitt II, Punkt 3, f. u. vorangeh. Seite.

<sup>69</sup> KLUXEN<sup>2</sup>, a.a.O. (Anm. 2) 106f. Vgl. auch THOMAS, S. th. 1/II 94,5: „Sowohl durch das göttliche Gesetz wie durch menschliche Gesetze wurde dem natürlichen Gesetz vieles hinzugefügt (*superaddita*), was dem menschlichen Leben dienlich ist.“

### III. Es bleiben Fragen an Cusanus:

1. Wenn die *lex naturalis* bereits als eine implizite Christus-Offenbarung verstanden wird, ist sie dann nicht ein reines Theologoumenon und kein Philosophoumenon mehr?

2. Mehrfach läßt Cusanus durchblicken, daß er die Goldene Regel als einen apriorischen Satz versteht.<sup>70</sup> Das bereitet Schwierigkeiten, auf die z.B. schon früh Augustinus<sup>71</sup> und später S. Pufendorf<sup>72</sup> († 1694) hingewiesen haben. Denn wenn z.B. zwei oder auch mehrere Ehepaare miteinander übereinkämen, die Ehepartner sexuell untereinander auszutauschen, geschähe das zwar im Sinne der Goldenen Regel, wäre aber nichtsdestoweniger unsittlich.<sup>73</sup>

3. Neben der gerade problematisierten Goldenen Regel nennt Cusanus im unmittelbaren Kontext der *lex naturae*<sup>74</sup> an materialen Inhalten der *lex naturalis* die folgenden: die zu erbringende Verehrung des erkannten Gottes, mit Ausnahme des Sabbat-Gebotes die Gebote und Verbote des Dekalogs, an anderer Stelle allein das Verbot des Ehebruchs und: vor Gott seinen Weg zu gehen. Die Feststellung, daß der Dekalog mit Ausnahme des Sabbat-Gebots nur das enthalte, was der menschlichen Vernunft (*ratio*) schon in der *lex naturalis* von Hause aus mitgegeben sei,<sup>75</sup> nimmt keine Stellung zu der Frage, ob die Menschen nicht doch erst mit Seitenblick auf die Offenbarung die einzelnen Inhalte der *lex naturalis* gefunden haben. So sieht es jedenfalls J. Hirschberger beim Aquinaten.<sup>76</sup> Cusanus nennt ferner die sittliche Differenz von Gut und Böse: Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. Wie man jedoch, um mit Thomas zu sprechen, aus diesem obersten Grundsatz der praktischen Vernunft zur Erkenntnis der einzelnen sittlichen Inhalte kommt – Thomas greift hier auf die *inclinationes naturales*<sup>77</sup> zurück, die wesenhafte Tendenzen, teils vitaler, teils geistig-sittlicher Art, der menschlichen Natur sind –, scheint Cusanus nirgendwo

<sup>70</sup> Vgl. z. B. *Sermo* CLXXXIX (183) u. *Sermo* CCLXXII (269), ferner oben die Anm. 35.

<sup>71</sup> De lib. arbitrio, Buch I, III, 6, 15-17, S. 38-41 (vgl. Anm. 14).

<sup>72</sup> De iure naturae et gentium, Ffm. <sup>2</sup>1684, <sup>1</sup>1672, Buch 2, Kap. 3, §13.

<sup>73</sup> Ich verweise auf die Diskussion HINSKE-KREMER in meinem in Anm. 27 genannten Beitrag, S. 139f., u. den dort angegebenen Aufsatz von N. Hinske.

<sup>74</sup> Auf die in anderen Zusammenhängen bei Cusanus genannten sittlichen Inhalte kann ich hier nicht eingehen: vgl. meinen Beitrag (Anm. 27) 129-131.

<sup>75</sup> *Sermo* CLXXXIX (183): V<sub>2</sub>, fol. 94<sup>vb</sup> (s. oben Abschnitt II, 3, a).

<sup>76</sup> Geschichte der Philosophie Bd. I, Freiburg <sup>14</sup>1988, 518.

<sup>77</sup> S. th. 1/II, 94,2. Vgl. hierzu auch M. WITTMANN, a.a.O. (Anm. 2) 342 - 344; ferner die beiden Arbeiten v. W. KLUXEN (Anm. 2).

darzulegen, obwohl er, wie auch Thomas, das Psalmwort 4,7 zitiert.<sup>78</sup> Das mag daran liegen, daß, wie der bisher einzige vorliegende Versuch einer umfassenden Darstellung der cusanischen Ethik gezeigt hat,<sup>79</sup> Cusanus in seinen verstreuten Bemerkungen ethischen Charakters in seinen Schriften nicht über *eine Prinzipien-Lehre* der ihm eigentümlichen Tugend-Ethik hinausgeht. Den Weg des Aquinaten kann er aber auch deshalb nicht beschreiten, weil er, im Unterschied zu Thomas und anderen, die universale Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips bestreitet. Für die Vernunft (*intellectus*) gilt dieses Prinzip nicht mehr, und die, nicht der Verstand (*ratio*), hat das Sagen im Bereich der Ethik. Das haben meine früheren Ausführungen, insbesondere zur *memoria intellectualis-Lehre* des Cusanus,<sup>80</sup> deutlich machen können. Cusanus arbeitet hier, im Unterschied zu Thomas bzw. viel eindeutiger, mit dem platonischen Apriorismus und verharret in Sachen Ethik im Prinzipiellen. Diese Prinzipienlehre ruht auf zwei Säulen: 1. Das sittliche Urteil über Gut und Böse haben wir niemals aus der Erfahrung gelernt, sondern dies ist unserem Geist angeboren bzw. anerschaffen.<sup>81</sup> 2. Wir haben *a priori* eine für uns notwendige Kenntnis der Prinzipien, durch die wir das unserer Natur Gemäße (*naturae conforme*) erjagen können. Und dieses Urteil ist untrüglich.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Vgl. De ven. sap. 15: h XII, N. 42, Z. 4f.; Comp. 10: h XI/3, N. 33, Z. 12-14. S. auch zu Anm. 23.

<sup>79</sup> Vgl. oben Anm. 33, u. ebd. mein Vorwort S. VII-IX.

<sup>80</sup> A.a.O. (Anm. 27) 116-121.

<sup>81</sup> Besonders markante Stellen sind: De mente 4: h <sup>2</sup>V, N. 78, Z. 2-6 (1450); Sermo CCXXXIII (230): V<sub>2</sub>, fol. 156<sup>va</sup> (1456); Sermo CCLXXIII (270): V<sub>2</sub>, fol. 234<sup>va</sup> (1457); De ven. sap. 20: h XII, N. 57, Z. 1f. 8f. 13f. 22-24; N. 58, Z. 13-17 (1463); De ludo I: h IX, N. 58, Z. 1-8 (1463).

<sup>82</sup> De ven. sap. 20: h XII, N. 57, Z. 13-15.

## Der Glaube des Petrus

Ein Leitthema in der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues

Nikolaus von Kues hat in seiner Theologie gerungen um Klärung und Herausstellung zentraler Aussagen unseres christlichen Glaubens. Beispiel hierfür sind manche Aussagen seiner Soteriologie.<sup>1</sup> Er deutet Christus selbst, das menschengewordene Wort Gottes, gern mit der Tradition als „abgekürztes Wort“, *verbum abbreviatum*.<sup>2</sup> Ein wichtiger Teil seiner Bemühung um Konzentration theologischer Aussagen ist die Entwicklung seiner Theologie über den Glauben des Petrus. Im folgenden soll der Entwicklung dieses Gedankenmomentes nachgegangen werden.

Eine besondere Schwierigkeit der Darstellung besteht darin, daß Nikolaus von Kues zwar dem Thema „Glaube des Petrus“ schon früh Aufmerksamkeit geschenkt hat, aber daß zunächst andere Gedanken in der Mitte seines ekklesiologischen Denkens standen. (Um die Ekklesiologie handelt es sich wenigstens auch zunächst bei der Frage nach dem Glauben des Petrus.) Die Hauptaufmerksamkeit richtete er anfänglich auf den Gedanken der Repräsentation der Kirche und auf die Wirklichkeit eines „Zusammenklanges“, einer *concordantia*, in ihr.

### 1. *De concordantia catholica* 1433

In der großen Frühschrift *De concordantia catholica* (1433) spricht Cusanus nicht ohne Häufigkeit vom Glauben des Petrus. Er legt dar, welch große Bedeutung dieser Glaube in der Kirche habe. Allein sechsmal zitiert er (mit kleinen formalen Abwandlungen), daß dem Petrus (oder dem Apostolischen Stuhl) die „Anführerschaft in der Aufsicht

<sup>1</sup> A. DAHM, Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahre 1445: BGPhTh, N.F. 48, 1997, 79f.; 196f.; 270f.

<sup>2</sup> Z.B. *Sermo* 255 sec. KOCH (CC LVIII), 1456, n.4.  
Die Predigten des Nikolaus von Kues sind im Folgenden zum Teil zitiert nach der Transskription von V<sub>1</sub> und V<sub>2</sub> im Cusanus-Institut in Trier. Die Direktoren des Institutes, Herr Professor Dr. Rudolf Haubst+, Herr Professor Dr. Klaus Kremer und Herr Professor Dr. Klaus Reinhardt haben mir die Benutzung ermöglicht. Ihnen danke ich dafür vielmals. Es mußte oft eine doppelte Zählung berücksichtigt werden. Die Zählung nach Koch entspricht den Handschriften, die andere Zählung der kritischen Ausgabe.



über den Glauben“ (*principatus in episcopatu fidei*) zukomme.<sup>3</sup> Trotzdem ist eigenartig, wie zögernd er sich an wichtigen Stellen darauf einlässt, hieraus Folgerungen zu ziehen für die Beantwortung der Frage, der er in seiner Schrift hauptsächlich nachgeht: der Frage nach der Superiorität sei es des Konzils, sei es des Papstes. Wichtig sind für das Verständnis seiner damaligen Position seine Überlegungen zu der Stelle Mt 16: Tu es Petrus .... Mit Augustinus betrachtet er, daß hier Simon beschrieben werde als einer, der die Kirche im Ganzen darstellt.<sup>4</sup> Was er zeigen will, ist, daß im Vergleich zwischen Petrus (dem Apostolischen Stuhl) und einem Universalkonzil Letzterem die intensivere Repräsentanz der Kirche eigne. Im einzelnen führt er folgendes aus. Petrus stellt die Kirche (die doch aus vielen Personen besteht) nur als ein Einzelner (*unice*) und auf höchst verschwommene Weise (*confusissime*) dar. Das ist beim Konzil ganz anders. Dessen Repräsentanz ist sicherer und wahrer. Das gilt jedenfalls, wenn es „ordnungsgemäß“ versammelt ist, nämlich aus Papst, Patriarchen und den Häuption der Provinzen.<sup>5</sup> Das Konzil tendiert in seinen Urteilen weg von Fehlbarkeit hin auf Unfehlbarkeit, mehr als die Eine Person des Römischen Pontifex, der die Kirche so ganz verschwommen darstellt. Es sei also davon auszugehen, daß das Urteil des Papstes für sich allein weniger wahre Festigkeit besitze und fehlerbarer sei als das, was er und andere mit ihm zusammen abgeben. Darüber gebe es überhaupt keinen Zweifel.

Wenn man von diesen Ausführungen vorausschaut auf die weitere Entwicklung, so ist besonders schon in den Blick zu nehmen ein Brief, den er 1439 an irgendwelche Kartäuser geschrieben hat über die in der Konzils-„Konkordanz“ verwirklichte Repräsentanz der Kirche. Zwei Jahre zuvor war in Florenz die Einigung zwischen dem Papst und den Griechen gelungen. Cusanus war nicht ohne Zusammenhang mit diesem Geschehen von der Verteidigung der Konzilssuperiorität über die Autorität des Papstes zur Verteidigung der Position des Papstes übergegangen.<sup>6</sup> Nun also schreibt er über den Zusammenhang von Konzilsrepräsentanz und Konkordanz. Er erklärt, diese Konkordanz sei nicht zuletzt eine solche zwischen dem Papst und dem Konzil (oder jedenfalls

<sup>3</sup> De concordantia catholica (= Conc. cath.), I,II, c.2: H XIV<sub>2</sub>, n.72,4f.: Romanus pontifex ... princeps in episcopatu fidei ... – Vgl. II, c.7: n. 95,5f.; II c.14: n.136,6f.; II, c.28: n. 215, 10; ferner (aus einem zitierten Brief an Papst Leo I.) I, c.15: n.61,18f. Ebd. Hinweis auf drei Stellen im Corpus Iuris Canonici. Ferner im Register von De Concord. cath. zu I,I,c.15 (= R<sub>3</sub>, 21f.).

<sup>4</sup> Conc. cath., II,c.18: n.157,4: In Petri nomine figurata est ecclesia.

<sup>5</sup> Conc. cath., II, c.18: n. 158,8-10.

<sup>6</sup> R. HAUBST, Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 464ff.

dem gesünderen Teil des Konzils).<sup>7</sup> Schon in *De concordantia catholica* hatte er immerhin erkannt, daß die ordnungsgemäße Versammlung des Konzils den Papst an der Spitze sieht und daß eben darin ein Moment der Konzilsrepräsentanz liegt. Was er jetzt 1439 schreibt, kann man wenigstens der Sache nach als ein Weiterdenken der früheren Aussage verstehen.

Nun noch einmal zu Mt 16. Sowohl für Augustinus wie für Nikolaus von Kues ist klar, daß die Binde- und Lösegewalt der Kirche selbst von Christus übergeben wurde. Augustinus hat präzisierend hinzugefügt: „in Petro“. Cusanus zitiert diesen Ausdruck<sup>8</sup>, reflektiert aber in *De concordantia catholica* noch nicht über ihn. Das wird er viele Jahre später nachholen.<sup>9</sup>

Nikolaus hat in einer Reihe von Äußerungen der Frühschrift den Vorrang des Petrus gegenüber den übrigen Aposteln (und entsprechend den Vorrang des Apostolischen Stuhles innerhalb der Kirche) ausgesprochen. Jedoch benutzt er eine Formulierung, die der von ihm damals behaupteten Superiorität des Konzils keinen Abbruch tut. Petrus sei den übrigen Aposteln als einzelner vorausgestellt, er sei dies nicht ihrer Gemeinschaft.<sup>10</sup> Mit Augustinus benutzt er den (recht unbestimmten) Ausdruck: ihm seien „reichere Gnaden“ zuteil geworden.<sup>11</sup> Das ist dann die Formel, die er auch am Schluß des zweiten, für seine Konzilstheologie maßgeblichen Buches verwendet.<sup>12</sup>

Zusammenfassend ist zu sagen: Nikolaus von Kues macht in *De concordantia catholica* deutliche und nachdrückliche Aussagen über die Vorrangstellung des Apostolischen Stuhles in Glaubensfragen. Hinzuzufügen ist nur noch, daß er diese Aussagen im entscheidenden Augenblick sozusagen gekappt, das heißt der entgegengesetzten Position zugesellt hat. Am deutlichsten ist das gegen Ende des ersten Buches.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Nikolaus von Cues an ein Kartäuserkloster, 1439, in: J. KOCH, (Hg.) Cusanus-Texte IV: Briefwechsel des Nikolaus von Cues, 1, Heidelberg 1944, Nr. 4, 42, 13-15: Vbi Romano Pontifici aliqua pars concilij adheret, eciam si multo maior pars ab eo recederet, illa pars pontificii vnita ecclesiam facit et sic per consequens concilium.

<sup>8</sup> Conc. cath., II, c.18, n. 157,18.

<sup>9</sup> 1453(?) und 1454. – Vgl. u. Anm. 45.

<sup>10</sup> Conc. cath., II, c.34, n.259, 12-14.

<sup>11</sup> Conc. cath., II, c.18, n.157, 8f.. – Vgl. AUGUSTINUS, In Ioannem, tr. 124, c.21: PL 35,1973.

<sup>12</sup> Conc.cath., II,c.34, n.251,1-3.

<sup>13</sup> In Kapitel 14 und 15 des ersten Buches legt Cusanus dar, wie notwendig es ist, mit dem Apostolischen Stuhl verbunden zu sein. Schließlich fasst er mit Hieronymus zusammen: Si quis cathedrae Petri adhaeret, meus est. „Wer mit dem Stuhl Petri treu verbunden ist, ist mein Mann.“ Dann aber fügt er hinzu:

Sicher ist, daß die Frage nach der Autorität des Apostolischen Stuhles in Glaubensfragen schon damals einen starken Akzent hat. Deutlicher noch ist dieser Akzent gesetzt in den ersten Briefen an die Hussiten, die auch aus der frühen Zeit stammen.<sup>14</sup> Auf neue Weise wird die Bedeutung des Glaubens für die Kirche in *De docta ignorantia* (1440) verhandelt. Überraschend ist, daß in den Predigten des Cusanus zwischen *De concordantia catholica* und *De docta ignorantia* das Thema der „Aufsicht“ über den Glauben nicht oder jedenfalls erst in zeitlicher Nähe zu *De docta ignorantia* zur Sprache kommt.<sup>15</sup>

## II. Zu *De docta ignorantia*

Im Schlußkapitel des dritten Buches von *De docta ignorantia* handelt Nikolaus von Kues über die Kirche. Da er in diesem Buch die Glaubensartikel der Reihe nach behandelt, ist diese Anordnung einleuchtend. Zu beachten ist jedoch auch das Kapitel, das dem Kapitel über die Kirche unmittelbar vorausgeht. Er widmet es einer Betrachtung über den Glauben. Dieser, so führt er aus, faltet alles Einsehbare in sich ein. Das Einsehen seinerseits, der intellectus, ist „Ausfaltung“ dessen, was der Glaube in sich hat. Durch den Glauben werden wir zu Christus geführt. Er zeigt, wie im Glauben die *docta ignorantia* höchste Verwirklichung finden kann, indem eine Art von *coincidentia oppositorum* eintritt: „Das ist der mächtige Glaube, der so der größte ist, daß er auch der kleinste ist, indem er alles, was zu glauben ist, in dem umgreift, der die Wahrheit ist“ (*omnia complectatur credibilia*)<sup>16</sup>. Am größten ist also der Glaube, indem er alles was zu glauben ist, umgreift. Am kleinsten, indem er schon eigentlich die Wahrheit schaut (wie die Seligen im Himmel): wenn ein solcher Glaubender als „Pilger“ hier auf Erden schon „comprehensor“ ist, so ist sein Glaube ohne alles Schwan-

---

„Et tamen, und dennoch: Im Urteil über den Glauben, worin sein principatus besteht, ist er dem Konzil der katholischen Kirche unterstellt.“

<sup>14</sup> *Opusculum contra Bohemorum errorem* (besonders in ep.II: pII/II, fol. 6<sup>v</sup> - 8<sup>v</sup>). – Vgl. *Acta Cusana* I, n.164 - 165 und 169 - 171.

<sup>15</sup> *Sermo XXI* (h XVI), n.10, 6-11 (1439 oder 1440). – In *sermo XXII* (Weihnachten 1440) legt Cusanus das trinitarische Geheimnis und das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes dar. Zum Schluss fordert er seine Hörer auf, mit brennender Liebe, im Geist der Einmütigkeit und des Friedens und mit Frömmigkeit hinzutreten zur Feier (n. 42, 8-12). Ein späterer Zusatz lautet: zusammen mit Petrus, dem Gott als erstem das Mysterium geoffenbart hat (h XVI, S. 356, Anm! zur Stelle). Was zwei Jahre später, nämlich im Brief an Rodrigo Sánchez de Arévalo so eindringlich dargelegt wird, ist also zwei Jahre zuvor zunächst nicht ausdrücklich hervorgehoben, sondern erst nachträglich!

<sup>16</sup> *De docta ignorantia*, III, c.11: H I, p.154,28 - 155,1.

ken und auf das höchste gewiß (das heißt in Christus). Im folgenden Kapitel, das ausdrücklich über die Kirche handelt (Kapitel 12), fügt Cusanus hinzu: Es gibt unter uns Christen verschiedene Grade des Glaubens. Aber niemand, mag er sich persönlich noch so sehr um Glauben bemühen, vermag den Glauben Christi in seiner absoluten Größe zu erreichen, so daß er schauen würde, daß er Gott und Mensch ist.<sup>17</sup>

Immer wieder ist in den beiden genannten Kapiteln vom größtmöglichen Glauben die Rede. Das ist Glaube an Christus. „Fides Christi“ bezeichnet aber auch den Glauben Christi selber, der zugleich viator und comprehensor war, weil er Mensch und Gott ist. Noch mit Zögern in der Formulierung, aber schon stark in der Intention kündigt sich an, wie stark Nikolaus von Kues im Glauben an den Gottmenschen die „Zusammenfaltung“, complicatio, des christlichen Glaubens sieht. Dieser Gedanke wird ihn nicht mehr loslassen. In der Kraft des Glaubens wird der Mensch Christus gleichgestaltet, er wird christiformis.<sup>18</sup>

Auffallend ist, daß Cusanus in diesem Kapitel, das von der Kirche handelt, nicht von Petrus spricht. Überhaupt gibt es einen Bereich cusanischen Redens über die Kirche, wo der Name Petri nicht vorkommt. Seine Predigten über die Kirche sprechen oft von der eschatologischen Gestalt der Kirche, sie handeln von Maria und der Kirche. Rudolf Haubst hat in seinen Streifzügen darüber kurz referiert.<sup>19</sup> Aber es gibt auch Petruspredigten des Cusanus, und sie sind nicht selten.

Nikolaus von Kues hat *De docta ignorantia* 1440 abgeschlossen. Ein Jahr später ist sein Dialog über den Irrtum der Amedisten fertig. Darin setzt er sich mit den Basler Konziliaristen auseinander, die den Gegenpapst Amadeus von Savoyen aufgestellt haben. Angelpunkt der Argumentation ist die Frage nach dem Verständnis von Konzilsrepräsentation.

### III. Der Dialog über den Irrtum der Amedisten (1441)<sup>20</sup>

Vom Konzil von Konstanz und Basel her war vorgegeben die Betonung des Gedankens der Repräsentanz der Gesamtkirche durch das Konzil<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> De doct. ign., III,c.12: p.158,8 - 10: ..., attingere ad ipsam maximam Christi fidem, per quam comprehendat Christum Deum et hominem.

<sup>18</sup> De doct. ign., III, c.11, p. 156.

<sup>19</sup> R. HAUBST, Streifzüge, 455 - 459.

<sup>20</sup> Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis: MFCG 8, 78 -114.

<sup>21</sup> G. KALLEN, De auctoritate presidendi in concilio generali, Erläuterungen: Cusanus-Texte, II,1, Heidelberg 1935, 36.



Diese schien ihm Anfang der Dreißiger Jahre ganz klar die Superiorität des Konzils über den Papst zu erweisen. Schon 1439 im Brief an die Kartäuser ist er nicht mehr bereit, diese Konsequenz zu ziehen<sup>22</sup>. Nun im Dialog gegen den Irrtum der Amedisten geht er ausführlich der Frage nach dem richtigen und einem falschen Verständnis der Konzilsrepräsentanz nach. Deren falsches Verständnis sieht er hauptsächlich in zwei Punkten. Erstens in der Zurückweisung der päpstlichen Legaten, zweitens in einer Missachtung des *universalis consensus*, der zu Konzilsbeschlüssen notwendig ist.<sup>23</sup> Wie 1439 betont er nun die Notwendigkeit der Konkordanz zwischen Konzil und Papst oder dessen Legaten.<sup>24</sup> Im Dialog gegen die Amedisten geht Cusanus auch auf das Thema der Unfehlbarkeit ein. In *De concordantia catholica* hatte er noch an einer Stelle gesagt, der Papst sei fehlbar, *deviabilis*<sup>25</sup>. Jetzt sieht er das anders. In der Römischen Kirche ist mehr an Unfehlbarkeit als in der Synode (ohne den Papst). Denn wo die Römische Kirche ist, dort ist sozusagen die Mitte des Hauses Gottes, das die Kirche ist. Mit unerschütterlichem Glauben muß man festhalten, daß die Kirche Christi und das Schiffelein Petri niemals beraubt werden der Gegenwart Christi und der Leitung durch den Heiligen Geist. Dieser läßt sie nicht irren in dem, was zum Glauben gehört und zum Heile notwendig ist.<sup>26</sup>

An die Stelle des Gedankens einer ganz verschwommenen Repräsentanz der Gesamtkirche in Petrus (so in *De Concordantia catholica*) tritt jetzt die Vorstellung sozusagen einer Konzentrierung solcher Repräsentanz in einer Mitte. Diese sei die *cathedra* des Römischen Pontifex. Der Übergang des Nikolaus von Kues von einem Parteigänger des Basler Konzils zum Verteidiger des Papstes ist eine Entscheidung, die er sicher zu einem bestimmten Zeitpunkt in der zweiten Hälfte der Dreißiger

<sup>22</sup> Vgl. o. Anm. 6.

<sup>23</sup> Dial. concl. Amedistarum err., n. 14,3 und n. 15,4ff. (MFCG 8, 93f.).

<sup>24</sup> Dial. concl. Amedist. errorem: n.14, 3-8 u. 21-23 - E. MEUTHEN weist in seinen „Erläuterungen“ zum Dialog außerdem auf die Beschlüsse des Konzils von Basel hin: a.a.O., 52f. Schon in Conc. cath. (I,c.14, n. 59) hat Cusanus erklärt, die Kirche der Gläubigen sei die maior pars und diese sei mit Petrus als ihrem Hirten und seiner cathedra verbunden.

<sup>25</sup> Conc. cath., II, c.18, n.158,2. An anderer Stelle von De conc. cath. stellt Cusanus fest, der Apostolische Stuhl irre nicht in Glaubensfragen. Conc.Cath., II, c.7, n. 92,1-3. - Vgl. E. MEUTHEN, Dial. concl. Amed. err., Anm. zu n. 28,19-21. Meuthen weist ferner hin auf die frühen Briefe an die Böhmen.

<sup>26</sup> Dial. concl. Amed. err., n. 28,14-19: Ecce quam aperte hic doctor declarat, ubi sit ecclesia, quæ est domus dei, illa ... scilicet ecclesia Romana. Tenendum igitur est fide inconcussa ecclesiam Christi et Petri naviculam ... nunquam privari presentia Christi et gubernaculo spiritus sancti, qui eam non sinit errare in hiis, que fidei sunt et necessaria ad salutem.



Jahre vollzogen hat. Wir betrachten hier jedoch die langsame und facettenreiche Entwicklung seines Denkens. Der Dialog gegen den Irrtum der Amedisten stammt aus dem Jahre 1441. Ein Jahr später schreibt Cusanus den theologisch und insbesondere ekklesiologisch hochbedeutsamen Brief an Rodrigo Sánchez de Arévalo, einen Gegner des Basler Konzils. Nun auf einmal ist hauptsächliches Thema der Glaube des Petrus, und von jetzt ab wird dieser Glaube in den Predigten in regelmäßigen Abständen hervorgehoben.

#### IV. Zum Brief an Rodericus Sancius des Arevalo (1442)<sup>27</sup>

Nikolaus von Kues legt zunächst und zwar als Grundlegung, das heißt als Formulierung des Entscheidenden und Hauptsächlichen, dar, daß im ewigen Wort „komplikativ“ alles enthalten ist, was erschaffen wurde. In den geschaffenen Wirklichkeiten ist dies auseinandergefaltet, „expliziert“. So nehmen sie teil in ihrer Mannigfaltigkeit an der Einen Wirklichkeitsfülle des Wortes. Seit der Menschwerdung des ewigen Wortes gibt es außerdem die Teilnahmen an der Gnade, die vom Gottmenschen her den Menschen geschenkt wird. Auf geheimnisvolle Weise bilden die begnadeten Menschen eine Einheit, den Leib Christi. Die Kirche ist geradezu die „auseinandergefaltete Gnade Jesu Christi“ (*gratia Jesu Christi explicata*).

Hier stoßen wir auf ein wichtiges Problem. Einerseits ist die Kirche eine verborgene, nur im Glauben erfassbare Wirklichkeit, andererseits ist sie aber doch sichtbar. Wie ist beides zugleich aussagbar? Nikolaus von Kues umreißt seine Lösung in kurzen Zügen. Er setzt dabei die von ihm andernorts entwickelte Begrifflichkeit ein. Man muß unterscheiden den Bereich des sinnhaft Wahrnehmbaren, ferner den der *universalia*, wie die *ratio* ihn erfasst, und schließlich die hohe Einheit, wie sie sich der *intelligentia* zeigt.

Die Kirche der Seligen im Himmel, die *ecclesia triumphantium*, ist nur erreichbar durch die vom Glauben erleuchtete *intelligentia*. Für den Punkt, auf den Cusanus nun zusteuert, nämlich die Bedeutung des Petrus für die Kirche, ist ausschlaggebend die Frage, wie die Kirche hier auf Erden erkennbar ist. Hier geht es um das Zusammenspiel des sinnhaft Feststellbaren und der *ratio*. Thesenhaft erklärt er: Vom Sinnhaften muß man den Weg zur allgemeinen Aussage der *ratio* suchen durch Mutmaßungen, *conjecturae*. Wer von denen, die sichtbar Glieder der Kirche sind, wirklich zu Christus gehört, läßt sich nur „mutma-

<sup>27</sup> Cusanus-Texte, II,1, 106 - 112.

ßen“. Es ist Erkenntnis „konjekturaler Art“ (wie er sie in dem Traktat *De coniecturis* näher untersucht).

Folgende Thesen sind hier aufzustellen: Die Kirche ist heilig, obgleich schlechte und Scheinchristen sich unter die Christen gemischt haben. Andererseits schließt die „Kirche“ nicht alle ein, die Christus anhangen. Wer durch kein sichtbares Zeichen (als Christ) erkennbar ist („manifest“ wird), bleibt nach konjekturelem Urteil ausgeschlossen. Andererseits gehören nicht alle (in Wahrheit) mit Christus Verbundenen (sinnenhaft wahrnehmbar) zur Kirche. Die Behandlung dieser Problematik führt sozusagen indirekt auf den für uns entscheidenden Punkt, nämlich die Frage nach Petrus. Es tritt hervor, daß einerseits die eigentliche Wirklichkeit die gnadenhafte Verbindung der Gläubigen mit Christus ist, daß aber andererseits im Bereich des äußerlich Sichtbaren diese eigentliche Wirklichkeit sich doch immerhin (konjektural) manifestiert.

Nun ist noch einmal auf den Anfang der Überlegungen zurückzukommen: In dem ewigen Wort ist „komplikativ“ enthalten, was „explikativ“ in den vielen Geschöpfen in Erscheinung tritt. Das gilt entsprechend für die Gnade Jesu Christi. Und nun: Jesus Christus selbst ist das Haupt der Kirche. Diese in ihrer sichtbaren Gestalt braucht ein sichtbares Haupt. Dieses stellt auch das Moment der *complicatio* dar, das ja eigentlich auf Christus selber verweist. Und hier ist Nikolaus von Kues bei Petrus. Und näherhin bei Mt 16. Petrus hat als erster, und zwar von Gott erleuchtet, bekannt, daß Jesus der Messias und Gottes Sohn ist. In diesem Bekenntnis ist der ganze christliche Glaube komplikativ zusammengefasst. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die dieses Bekenntnis festhält. Petrus, wird der Fels genannt vom Felsen her, der Christus ist, und den er bekannt hat.<sup>28</sup>

Nikolaus zieht sodann eine Reihe von Konsequenzen, die nachdrücklich zeigen, wie entschlossen er von der Partei des Basler Konzils übergegangen ist auf die Seite des Papstes. Er betont die Bedeutung des Gehorsams, die Verwerflichkeit jeglichen Schismas. Sachlich ist die entscheidende Frage, wie er in seiner weiteren Entwicklung mit der These umgegangen ist, daß die *complicatio* der Gnade, die in Jesus Christus selber vorliegt, in einem gewissen Sinne sich darstellt im Bekenntnis des Petrus zur Gottessohnschaft Christi.

---

<sup>28</sup> Cusanus-Texte, II,1,108: *Petrum autem primum Christi confessorem sci-  
mus inter homines, et ob hoc Petrus a confessione petrae quae Christus est,  
nomen accipiens, complicatam in se ecclesiam explicavit verbo doctrinae primo  
omnium.*

## V. Einordnung der Aussagen des Briefes an Rodrigo Sánchez

Um die einschneidende Bedeutung der Aussagen des Briefes an Rodrigo Sánchez über den Glauben des Petrus für die weitere Entwicklung der cusanischen Theologie herauszustellen, ist nützlich, zunächst noch einmal *auf die vorausliegende Entwicklung zurückzuschauen*. Nikolaus von Kues hat von Anfang an die singuläre Bedeutung erkannt, die der Glaube des Petrus hat. Wichtig war für ihn auf jeden Fall, davon zu sprechen im Vergleich der Autorität des Apostolischen Stuhles mit der Autorität eines Universalkonzils. Das war ja in den Dreißiger Jahren für ihn die konkrete kirchenpolitische Frage, die im Mittelpunkt stand. Ekklesiologisch zentraler schien ihm freilich anfänglich die Bedeutung der concordantia. Diese hat, so sah er, tiefste Verwurzelung in unserem Glauben an den dreifaltigen Gott. Die Kirche selbst „subsistiert“ geradezu in der concordantia.<sup>29</sup> Die Autorität des Konzils stehe über der des Apostolischen Stuhles.

In der zweiten Hälfte der Dreißiger Jahre ging Cusanus, wie schon erwähnt, von der Verteidigung des Basler Konzils auf die Seite des Papstes über. Er hat dann nicht sofort den Gedanken der concordantia abzuwerten begonnen. Vielmehr reflektiert er genauer über das Verhältnis von concordantia und Repräsentanz. Wichtige neue Einsicht war, daß die Konkordanz, die auf jedem gültigen Konzil verwirklicht worden ist, auf jeden Fall auch ein solche sein muß zwischen Konzil und Papst.

In den Predigten behält der Leitgedanke der concordantia weiterhin Gewicht: Alles, was subsistiert, subsistiert in Liebe, Zusammenklang (concordia) und Friede.<sup>30</sup> Die Einheit im Leib (der Kirche) ist wie der Zusammenklang (concordantia) der Saiten beim Spielen eines Instrumentes und die Harmonie des Gesanges.<sup>31</sup>

In dieser Zeit kommt auch deutlicher in den Blick die Frage nach dem *rechtfertigenden Glauben*. Nicht aus dem Gesetz werden wir gerechtfertigt. Die Werke des Gesetzes rechtfertigen nicht.<sup>32</sup> Cusanus betrachtet ferner den *Glauben Marias*, der Mutter Jesu, in seinem Ver-

<sup>29</sup> Conc. cath., II,c.32: n. 233,7: Ex concordantia subsistit ecclesia. - Vgl. Conc. cath., II, c.34, n.247,1f.

<sup>30</sup> Sermo 69 (sec. KOCH 67) (1446?), n.4.

<sup>31</sup> Sermo 99 (sec. KOCH 94) (1451), n.6; sermo 171 sec. KOCH (CLXXVIII) (1455), n.12. - Vgl. R. HAUBST, Streifzüge in die cusanische Theologie, 26 - 31. Haubst sieht in der „Idee der Konkordanz“ „geradezu den Wurzelstock aller ... anderen philosophisch-theologischen Leitideen des Cusanus“ (a.a.O., 28).

<sup>32</sup> Sermo LXXII (66 sec. KOCH), 1451: (Der ganze sermo handelt über das Thema der Rechtfertigung.) - Vgl. sermo 172 sec. KOCH (CLXXIX), 1455,

hältnis zum rechtfertigenden Glauben. Klar ist, daß dann das Moment des Vertrauens (im Unterschied zur Anerkennung der Wahrheit und im Zusammenhang damit) betont wird. – Vgl. besonders den Dialog *De visitatione Mariae*.<sup>33</sup>

## VI. Über den Glauben des Petrus in den Predigten nach 1442

Die Aussagen des Nikolaus von Kues über den Glauben des Petrus und dessen einzigartige Bedeutung für den Glauben aller Christen muß man im Zusammenhang sehen mit seinem Bemühen, *die Mitte, die Wurzel, den Kern unseres Glaubens* in helles Licht zu rücken. Schon in *De concordantia catholica*, also 1433, macht er eine Aussage über diese Glaubensmitte: die Summe dieser Wahrheiten (der christlichen Wahrheiten) sei in allen Schriften (in der Heiligen Schrift!): das fleischgewordene Wort für uns gezeigt in Zeichen und Opfern.<sup>34</sup>

In *De docta ignorantia* hat Cusanus den Begriff der *coincidentia oppositorum* verwendet, um die Eigenart des Glaubens, der Christus selbst erfüllte, zu deuten<sup>35</sup>. An diesem Glauben Christi sollen alle Gläubigen Anteil zu gewinnen suchen: im Glauben an den, der voller Liebe war und zugleich geliebt wurde. Zu bemerken ist, daß er später in etwas anderer Weise den Koinzidenz-begriff benutzt hat, um die Eigenart des wahren Glaubens zu beleuchten. Dieser ist Glaube an das Ewige Wort<sup>36</sup>, also an Christus, den Sohn Gottes, unseren Erlöser. Daher kann man dann sagen: Glaube und Wort koinzidieren. Und das ist erfüllt im Glauben Petri an Christus den Sohn Gottes. Immer geht es um den Glauben an den Sohn Gottes.<sup>37</sup> Der wahre Jünger glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Er kann nicht anders, als ihn lieben.<sup>38</sup>

n.211; sermo 179 sec. KOCH (CLXXXV), 1455, n.13; sermo 192 sec. KOCH (CXC VII), 1455, n.12; sermo 198 sec. KOCH (CCII), 1455, n.15.

<sup>33</sup> Dialogus de visitatione Mariae, 1446: V<sub>1</sub>, fol. 124<sup>ra</sup> - 127<sup>ra</sup>. – Vgl. H. PFEIFER, Maria, die Dienerin und Magd des Herrn. Die Schriftauslegung des Nikolaus von Kues am Beispiel seines Dialogs „De visitatione“, in: Zugänge zu Nikolaus von Kues (hg. H. GESTRICH und Cusanus-Institut Trier), Bernkastel-Kues 1986, 151; HAUBST, Streifzüge, 435. – In der Pariser Ausgabe (unter dem Titel: De annuntiatione gloriosissimae Virginis Mariae devotus dialogus): p II/I, fol.3<sup>v</sup> - 6<sup>v</sup>. – Vgl. R. WEIER, „Aus Gnade gerechtfertigt“: MFCG 9, 120-122.

<sup>34</sup> Conc. cath., I, c.3. n.15,1 - 3.

<sup>35</sup> Vgl. o. S. 5.

<sup>36</sup> Sermo 54 sec. KOCH (LIX), 1446, n.18: Coincidunt fides et Verbum. – Vgl. sermo 120 sec. KOCH (CXXVII), 1453, n.3.

<sup>37</sup> Sermo LXXXI (76 sec. KOCH), n.1; sermo LXXXIV (79 sec KOCH), n.1.

<sup>38</sup> Sermo LXXXIV (sec. KOCH 79), 1451, n.1: Ille est verus discipulus, qui credit Jesum esse Dei filium; et ille non potest nisi Christum amare.

In der Zusammenfassung des Glaubens auf die Mitte hin vermeidet Cusanus eine starre christologische Engführung. Er kann auch mit dem trinitarischen Geheimnis anfangen, dann fortfahren mit dem Geheimnis der Erlösung und schließlich über die drei göttlichen Tugenden handeln.<sup>39</sup>

Der Gedanke einer „*summa*“ unseres Glaubens hat ihn immer wieder beschäftigt. So spricht er davon, die „*summa*“ unserer Religion liege darin, Christus nachzuahmen. Er solle in unseren Verstand und in unseren Willen „kommen“. <sup>40</sup> Ein Jahr später formuliert er: Der Glaube alles Glaubens ist, daß unser Meister Jesus Sohn Gottes ist und gekreuzigt wurde. Ihm sollen wir im Leiden folgen. <sup>41</sup> In einer anderen Predigt (wieder ein Jahr später, 1457) drückt er sein Anliegen aus durch Deutung von Tit 2,14. Und er nennt diese Formulierung *summula theologiae*. <sup>42</sup> Immer wieder kommt er auf den einen Punkt, daß der Glaube an den Sohn Gottes sich in unserem Leben so auswirken soll, daß wir uns bemühen, „christusgestaltig“, christiformes, zu werden. <sup>43</sup> In einer seiner römischen Predigten, das heißt in einer Predigt aus seinen letzten Jahren, spricht er von der „*evangelii summa*“. Sie liege darin, lebendig (das heißt in Liebe) zu glauben, daß Jesus der Sohn Gottes ist. So werden Gott und der Sohn Gottes in uns geheiligt. <sup>44</sup> –

Nun Belege über den Glauben des Petrus, die den Aussagen über die „Summe“ der Theologie, der Religion und des Evangeliums entsprechen. Hierbei sind die Aussagen über die *complicatio* des christlichen Glaubens im Glauben Petri hervorzuheben.

Vorweg sei noch folgende Besonderheit erwähnt. Den Begriff der *complicatio* hat Nikolaus im ekklesiologischen Bereich zunächst auf die Heiligkeit Christi angewendet. Äußerungen hierüber liegen zeitlich in der Nähe von *De docta ignorantia*, noch vor dem Brief an Rodrigo Sánchez. Christus faltet alle Heiligkeit in sich ein. <sup>45</sup> Cusanus hat diesen

<sup>39</sup> XC (85 sec. KOCH), 1451.

<sup>40</sup> Sermo CCXI (h XIX), n.31,1-5.

<sup>41</sup> Sermo 242 sec. KOCH (CCXLV), 1456, n.7: Aspirare ad aeternam vitam non nisi fide possumus: Sed ad hanc fidem pertingere non possumus nisi per fidem omnis fidei, quae est, quod magister noster Jesus sit Filius Dei et crucifixus.

<sup>42</sup> Sermo 258 sec. Koch (CCLXI), 1457, n.11f.

<sup>43</sup> Z.B. sermo 282 sec. KOCH (CCLXXXV), 1457.

<sup>44</sup> Sermo 287 sec. KOCH (CCXC), 1459, n.18: Haec est evangelii summa, scilicet credere Jesum Filium Dei in fide viva et formata et inhaesitabili, ita ut Deus et Dei Filius in nobis sanctificatur.

<sup>45</sup> Sermo XXIII (h XVI), 1441, n.5, 15f.: Sanctitas Christi omnes complicat sanctitates.



Gedanken festgehalten. Es entspricht diesem, wenn er in *sermo* 258 (1457) sagt, eine *summula theologiae* sei, daß die heilige Seele sich über die Herrlichkeit Christi freut, deren Bild sie sein darf.<sup>46</sup>

1451 predigt Cusanus: Petrus hat als erster den Glauben bekannt, durch den wir gerettet werden. In seinem Bekenntnis ist aller Glaube „zusammengefaltet“ enthalten, sodaß der Glaube aller Christen im Glauben des Petrus ausgedrückt und zusammengefaltet wird.<sup>47</sup> Wenig später (1453) nennt er Petrus den „höchsten Theologen“. Diesen Ausdruck noch unterstreichend und mit Berufung auf Ps.-Dionysius fügt er hinzu: in ihm ist der höchste Gipfel aller Theologen<sup>48</sup>. Diese Formulierung hatte er auch schon im Brief an Rodrigo gebraucht.<sup>49</sup> Vielleicht am selben Tage, am Fest Peter und Paul 1453, kommt Cusanus auf das Thema zurück und steigert seine Aussage noch einmal. Die ganze Kirche sei *explicatio Petri*. Er sei der erste Glaubende, der erste Priester. Anders als in *De concordantia catholica* erklärt er nun Petrus als „den Stein für den Bau der Kirche“. Nur Ein Opfer könne sein, weil es nur Ein Priestertum gebe von dem Einen Petrus her.<sup>50</sup>

Sodann in einer weiteren Predigt: Der Glaube des Petrus ist der Glaube der Kirche, daß nämlich Christus der Sohn Gottes ist. Was die Kirche „in Ausfaltung“ besitzt, findet sich „zusammengefaltet“ in Petrus und im voraus (prioriter). „Bedenke, wie groß und göttlich die Antwort des Petrus war und wie deutlich!“<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Sermo 258 sec. KOCH (CCLXI), 1457, n.11f.

<sup>47</sup> Sermo XCVI (sec. KOCH 91), 1451, n.2: Primo est considerandum ... quod Petrus primo confessus est fidem, sine qua nemo potest salvari. - A.a.O., n.3: Secundo necesse est, quod credat in Simonis confessione omnes fideles complicari, ita quod omnium christianorum fides in fide per Petrum expresse complicatur.

<sup>48</sup> Sermo 118 sec. KOCH (CXXVI), 1453, n.7: Est igitur Verbum veritas et vita, ille, quo de Petro piscatore fecit summum theologum quem sanctus Dionysius dicit ipsam summitatem omnium theologorum.

<sup>49</sup> Brief an Rod. Sancius de Arevalo: Cusanus-Texte, II,1, 107.

<sup>50</sup> Sermo 119 sec. KOCH (CXXVI?), 1453 (?) (Seite 1 des transskribierten Textes): Non potest esse nisi una ecclesia, quia non est nisi unus Petrus... Non potest esse nisi unum sacrificium, quia non est nisi unum sacerdotium ab uno Petro.

<sup>51</sup> Sermo 154 sec KOCH (CLXII), 1454, n.1: Fides Petri est fides ecclesiae ... Nam primo una est fides, scilicet Christum filium Dei, in qua uniti fideles sunt una ecclesia... Quidquid habe ecclesia explicativa, reperitur complicate in Petro et prioriter. - dann in n.3: Considera, quam magna et divina fuit ista responsio (Petri) et quam clara. - Vgl. sermo 282 sec. KOCH (CCLXXXVII), 1487, n.7 (über complicatio).

Erinnern wir uns an *De concordantia catholica* und die darin aufgenommene Interpretation von Mt 16 durch Augustinus. Dort hat Nikolaus von Kues das Wort des Augustinus, daß die Kirche „in Petrus“ die Schlüsselgewalt erhalten hat, nicht näher erläutert. Jetzt heißt es dagegen (Sermo 137 [1454]): Petrus ist der Stellvertreter der Stellvertreter (nämlich der Bischöfe). Wer die Schlüssel hat, empfing sie in Petrus.<sup>52</sup>

*Zusammenfassend* ist zu sagen: Petrus hat als erster bekannt, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Dies ist ihm vom Vater geoffenbart worden. Die Einheit von Glaube und Wort ist im Glauben Christi, aber auch im Glauben des Petrus verwirklicht. Sein Glaube hat einzigartige, nämlich grundlegende Bedeutung für den Glauben aller Christen. Seit dem Brief an Rodrigo Sánchez verwendet Cusanus zur Deutung dieses überaus wichtigen Zusammenhanges das Begriffspaar *explicatio* und *complicatio*. Was er über die *summa* der Theologie und Religion in einer Mitte nicht selten hervorhebt und immer wieder reflektiert, das ist eben im Bekenntnis des Petrus eingewurzelt. Von Petrus her sind wir gläubig, von ihm her entfaltet sich die Verwirklichung der Kirche.

Zweifellos hat Nikolaus von Kues die Bedeutung des Petrusbekenntnisses darin gesehen, daß von hier aus Licht fällt auf die Heilsnotwendigkeit unserer Verbindung mit dem Apostolischen Stuhl. Jedoch wäre sein theologisches Ringen verzeichnet, wollte man sich mit dieser Feststellung begnügen. Schon in *De concordantia catholica* hat er versucht, das Problem, das ihn beschäftigte, von höchsten theologischen Prinzipien aus zu betrachten.<sup>53</sup> Nun geht es ihm eben um die Erfassung der christlichen Kernwahrheiten. Und dies wird am Petrusbekenntnis klar: gerade darin liegt die Mitte der christlichen Wahrheit. Dies versteht Cusanus nicht als abstraktes Fürwahrhalten sondern im Zusammenhang mit dem christlichen Leben. Ihn, den wir glauben, den Gottmenschen Jesus Christus, sollen wir nachahmen, uns ihm gleichgestalten. Er soll in unsere Erkenntnis (durch den Glauben an seine Gottheit und Menschheit) und in unseren Willen „kommen“<sup>54</sup>. Immer wieder taucht daher der Gedanke der christiformitas auf. Mit all dem tritt zutage, wie das ekklesiologische Denken des Cusanus *manuductio* sein kann zum Zentrum seiner theologischen Anliegen überhaupt.

<sup>52</sup> Sermo 137 sec. KOCH (CXLIV), 1454, n.2: Petrus autem singulariter dicitur commissarius et vicarius Christi, quia commissarius commissariorum. Attende quomodo dicit (Jesus): „Tibi dabo“. Unde omnis, qui habet claves, in Petro recipit.

<sup>53</sup> Conc. cath., II, c.34, n.247,1f.

<sup>54</sup> Sermo CCXI (h XIX), 1455, n.31, 1-5. - In Anmerkung Hinweis auf die *Reformatio generalis*, 1459.

## Die Predigten des Nikolaus von Kues

Nikolaus von Kues bzw. Nicolaus Cusanus (1401-1464), dessen 600. Geburtsjubiläum im Jahr 2001 gefeiert wird, gehört zu den faszinierendsten Gestalten der europäischen Geistesgeschichte.<sup>1</sup> Bemerkenswert an seinem Leben ist, daß er nie die ruhige und zurückgezogene Existenz eines Universitätsgelehrten führte und führen wollte (er lehnte zwei Rufe auf kirchenrechtliche Lehrstühle an der Universität Löwen ab), sondern über viele Jahre hinweg höchste politische und zugleich kirchliche Ämter innehatte und trotzdem auf verschiedenen Gebieten, vor allem im Bereich der Theologie und der Philosophie, große Leistungen vollbrachte.

Auch für die Mathematik und die experimentellen Naturwissenschaften interessierte er sich, und er schrieb ein Buch über Experimente mit der Waage, die er selbst durchgeführt hatte (*Idiota de staticis experimentis*).<sup>2</sup> Er betrieb ebenfalls astronomische Forschungen und eine der ältesten Landkarten von Mitteleuropa geht auf ihn zurück. Wir haben von dieser Tatsache Kenntnis, weil auf der zweitältesten Karte des deutschen Reiches, die erhalten geblieben ist, zwischen den Städten Trier und Koblenz nur ein Ort eingetragen ist, das kleine Dorf Kues, aus dem unser Nicolaus Cusanus stammt.<sup>3</sup> Außerdem bewies er noch vor dem italienischen Humanisten Lorenzo Valla die Unechtheit der sog. Konstantinischen Schenkung,<sup>4</sup> und er überwand bereits 100 Jahre vor Nikolaus Kopernikus durch spekulative Überlegungen das ptolemäisch-geozentrische Weltbild, demzufolge die Erde im Mittelpunkt des Universums ist.<sup>5</sup>

Cusanus, der geistig an der Schwelle von Mittelalter und Neuzeit steht und heute allgemein als der bedeutendste Philosoph des 15. Jahr-

<sup>1</sup> Zu Leben und Werk des Nikolaus von Kues vgl. u.a. E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie, Münster 1992; K. KREMER, Nikolaus von Kues (1401-1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts, Trier 1999.

<sup>2</sup> Textkritisch ediert in: Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis (im folgenden: h) <sup>2</sup>V, 219-241; vgl. dazu F. NAGEL, Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften, Münster 1984.

<sup>3</sup> Vgl. E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues: Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit, in: *Miscellanea Mediaevalia* 24 (1996) 784f.

<sup>4</sup> Vgl. *De concordantia catholica* III, 2: h XIV, N. 294-312.

<sup>5</sup> Vgl. *De docta ignorantia* II, 11: h I, S. 99-103.

hunderts gilt, eröffnet mit seiner Person die Reihe jener europäischen Denker, die nicht schul- und institutionengebunden, sondern nur individuell auf sich gestellt, die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften maßgeblich geprägt haben. Dazu gehören außer ihm u.a. auch: Leonardo da Vinci, Erasmus von Rotterdam, Kopernikus, Kepler, Descartes, Spinoza und Rousseau.

Ebenso wie er selbst keiner wissenschaftlichen Schule angehörte, so hat er auch seinerseits keine Schule gebildet.<sup>6</sup> Das Denken des Cusanus eignet sich nicht für eine schulmäßige Aneignung, und er selbst stand der Haltung der scholastischen Universitätswissenschaft seiner Zeit skeptisch gegenüber. Deshalb war Nikolaus von Kues lange Zeit weitgehend vergessen.<sup>7</sup> Im 19. und vor allem im 20. Jahrhundert vollzog sich aber allmählich eine umfassende Cusanus-Renaissance, die Nikolaus insbesondere als den großen Philosophen der „coincidentia oppositorum“, des Ineinsfalls der Gegensätze, und der „docta ignorantia“, des belehrten bzw. wissenden Nichtwissens, würdigte.<sup>8</sup>

Die Theologie des Nikolaus von Kues wurde erst einige Zeit nach seiner Philosophie neu- bzw. wiederentdeckt. Sein Denken war im Kreis der sog. Fachtheologen entweder völlig unbekannt – leider ist dies auch heute noch vielfach so – oder wurde als pantheistisch und rationalistisch, mithin häretisch bzw. wenigstens der Häresie verdächtig, verschrien.<sup>9</sup> Der neuscholastischen Dogmatik, welche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in der katholischen Schultheologie vorherrschend war, blieb der cusanische Denkansatz, der bewußt nicht präzise zwischen philosophischer und genuin theologischer Betrachtungsweise trennt, fremd.<sup>10</sup>

Seine Auffassung rüttelt an die Grundmauern der neuthomistischen Stockwerktheorie, welche das philosophische, von der sog. natürlichen

<sup>6</sup> Vgl. E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues: Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit (wie Anm. 3) 788.

<sup>7</sup> Zur Wirkungsgeschichte vgl. ST. MEIER-OESER, Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Münster 1989.

<sup>8</sup> Zur cusanischen Philosophie vgl. u.a. J. STALLMACH, Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster 1989; K. FLASCH, Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt/M. 1998.

<sup>9</sup> Vgl. R. HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg i. Br. 1956, 2f.

<sup>10</sup> Vgl. dazu u.a. J. HOPKINS, Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues: Prolegomena zu einem Umriss seiner Auffassung, Trier 1996.

Vernunft her kommende Argumentieren als Eingangshalle zur Theologie betrachtet, die auf dem Glauben und der Gnade fußt und deshalb auf einer höheren Ebene angesiedelt ist. So ist es nicht erstaunlich, daß die Theologie des Nikolaus von Kues bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts bestenfalls bruchstückhaft und verzerrt behandelt wurde.

Erst Rudolf Haubst, der frühere Mainzer Dogmatiker und Gründungsdirektor des Trierer Instituts für Cusanus-Forschung, erwies durch umfangreiche Untersuchungen, insbesondere zur cusanischen Trinitätslehre und zu seiner Christologie, die Bedeutung der Theologie des Nicolaus Cusanus.<sup>11</sup> Zusammen mit Josef Koch, dem früheren Leiter des Kölner Thomas-Instituts,<sup>12</sup> erkannte Haubst auch die Relevanz der fast 300 überlieferten cusanischen Sermones, Predigten, gerade für das Verständnis des Theologen und Seelsorgers Nikolaus von Kues.

Die Erschließung des umfangreichen cusanischen Predigtwerkes gehört zweifelsohne zu den wichtigsten Aufgaben der gegenwärtigen Cusanus-Forschung. Die kritische Predigtedition ist mittlerweile so weit fortgeschritten,<sup>13</sup> daß ein allgemeiner Überblick über die Predigten des Nikolaus von Kues erfolgen kann, den der vorliegende Beitrag versucht. Dabei werden zunächst einige allgemeine Informationen zum cusanischen Predigtwerk gegeben (I), dann dessen inhaltlich-thematischen Schwerpunkte ganz knapp skizziert (II), in einem dritten Abschnitt die formalen Charakteristika und Spezifika der cusanischen Sermones aufgezeigt (III) und schließlich ihre Bedeutung für sein Denken kurz umrissen (IV).

<sup>11</sup> Vgl. R. HAUBST, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues, Trier 1952; DERS., Die Christologie des Nikolaus von Kues (wie Anm. 9); DERS., Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991.

<sup>12</sup> Vgl. die folgenden, im Rahmen der Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse, erschienenen Abhandlungen: Cusanus-Texte I. Predigten 2-5: Vier Predigten im Geiste Meister Eckharts, hg. v. J. KOCH, Heidelberg 1937 (im folgenden: CT I/2-5); Cusanus-Texte I. Predigten 6: Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten, hg. v. J. KOCH und H. TESKE, Heidelberg 1940; Cusanus-Texte I. Predigten 7: J. KOCH, Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten, Heidelberg 1942.

<sup>13</sup> Die Predigtedition umfaßt innerhalb der kritischen Gesamtausgabe der Werke des Nikolaus von Kues die Bände XVI-XIX. Erschienen sind bis zum Herbst 2001: h XVI: Sermones I-XXVI; h XVII, Fasz. 1-4: Sermones XXVII-LXI; h XVIII, Fasz. 1-2: Sermones CXXII-CLX; h XIX, Fasz. 1-2: Sermones CCIV-CCXXXI. Der Fasz. h XIX/3: Sermones CCXXXII-CCXLV befindet sich im Druck. Die Numerierung der Predigten in der kritischen Edition (und in diesem Aufsatz) folgt der Zählung von Rudolf Haubst; vgl. h XVI, XLVII-LV.



Insgesamt 292 Predigtentwürfe und eine von einem Hörer in deutscher Sprache verfaßte Predignachschrift (*Sermo LXXVI*) sind uns von Cusanus überliefert.<sup>14</sup> Alle diese Entwürfe sind, mit Ausnahme der moselfränkischen Vater-unser-Predigt (*Sermo XXIV*), in lateinischer Sprache geschrieben. Das bedeutet allerdings nicht, daß Cusanus auch in Latein gepredigt hätte. Dies dürfte nur der Fall bei jenen Predigten sein, die sich ausschließlich an Kleriker wenden, ansonsten hat er wahrscheinlich Deutsch bzw. Moselfränkisch gesprochen.<sup>15</sup> Die überwiegende Mehrzahl dieser Entwürfe ist relativ gut ausgearbeitet und für die heutigen Verhältnisse ungewöhnlich umfangreich, da der Predigtvortrag in der Regel eine, manchmal auch mehrere Stunden in Anspruch nahm.<sup>16</sup> Viele dieser Predigtentwürfe sind gewissermaßen kleine theologische Traktate; manche kann man ähnlich wie die Predigten Meister Eckharts als wirkliche Meisterwerke der theologischen Literatur betrachten.

Cusanus hat seine Predigtentwürfe so hoch geschätzt, daß er sie in zwei kostspieligen Prachthandschriften sammeln ließ, die er selbst korrigiert hat. Diese heute in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrten Codices (Codex Vaticanus latinus 1244 und 1245) bilden zusammen mit dem Autograph der frühen Predigten (Codex Cusanus 220 aus der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals in Bernkastel-Kues) die wichtigsten Textzeugen für die kritische Edition der Predigten, die im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften im Institut für Cusanus-Forschung in Trier erarbeitet wird.<sup>17</sup>

Die cusanischen Entwürfe beziehen sich auf den langen Zeitraum von 1430 bis 1463. Die erste Predigt hielt Nikolaus als Diakon Weihnachten 1430; die letzte bei der Einkleidung eines Novizen am 5. Juni 1463 im Kloster Montoliveto Maggiore.<sup>18</sup> Die Predigtstätigkeit spiegelt

<sup>14</sup> Vgl. dazu J. KOCH, Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen (wie Anm. 12) und R. HAUBST, Praefatio generalis, qua totum Nicolai de Cusa Sermonum corpus eiusque editionis criticae methodus delineantur: h. XVI, IX-LV.

<sup>15</sup> In Chroniken finden sich verschiedentlich Hinweise, Cusanus habe „in vulgari“, d.h. in der Volkssprache, gepredigt; vgl. dazu E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues: Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit (wie Anm. 3) 790 Anm. 26.

<sup>16</sup> Vgl. P. NIEDERKOFER, Über die Predigtweise des Kardinals Nikolaus von Kues, in: Priester-Konferenzblatt 75 (1964) 120.

<sup>17</sup> Zu den Handschriften vgl. h. XVI, XVIII-XXVIII.

<sup>18</sup> Diese letzte Predigt (*Sermo CCXCIII*) ist ediert in: Cusanus-Texte IV. Briefwechsel 3: Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus

kontinuierlich seinen beruflichen Werdegang:<sup>19</sup> Aus den Jahren zwischen 1430 und 1449 sind 75 Predigtentwürfe erhalten (*Sermones* I-LXXV). Cusanus predigte vor allem in Koblenz,<sup>20</sup> wo er, abgesehen von seinen vielen Reisen, seinen Lebensmittelpunkt hatte, im benachbarten Mainz,<sup>21</sup> in Trier<sup>22</sup> und in Augsburg. Er trat als Prediger fast nur bei hohen Festen auf. Bei den aus dieser Zeit überlieferten Entwürfen handelt es sich meistens um genau gegliederte thematische Sermones. 1450 wurde Cusanus, der bereits seit 1448 Kardinal war, von Papst Nikolaus V. zum Bischof von Brixen ernannt und mit einer Legation zur Verkündigung des Jubiläumsablasses im Deutschen Reich beauftragt. Während dieser Legationsreise (1451 und 52) hielt Nikolaus zahlreiche Predigten in den verschiedensten Orten.<sup>23</sup> Von diesen besitzen wir allerdings nur 46 kurze Notizen (*Sermones* LXXVI – CXXI), da der Kardinal während der Reise weder ausreichend Zeit noch Muße fand, umfangreiche Entwürfe auszuarbeiten.

Diese Situation ändert sich grundlegend in Brixen, wo er ab Karfreitag 1452 als Bischof tätig war. Von Anfang an betrachtet Cusanus die Glaubensverkündigung durch die Predigt als eine der wesentlichen Aufgaben seines Amtes. Aus der Brixener Zeit des Cusanus (1452-1458) stammen 167, meist gut ausgearbeitete Entwürfe (*Sermones* CXXII – CCLXXXVIII), die uns Cusanus als den eifrigen Hirten und Seelsorger der ihm anvertrauten Gläubigen zeigen. Er war bemüht, diese „in den Heilswahrheiten gründlich zu unterweisen und alles, was in seinen Kräften stand, zu ihrer religiösen Erneuerung zu tun“, wie sich Josef Koch ausdrückt.<sup>24</sup> Um seinen Einsatz richtig würdigen zu können, muß man wissen, daß die Bischöfe in Deutschland im Spätmittelalter kaum

---

Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463), hg. v. G. VON BREDOW, Heidelberg 1955, 13-24.

<sup>19</sup> Vgl. dazu auch CT I/2-5, 185.

<sup>20</sup> Vgl. R. HAUBST, Nikolaus von Kues in Koblenz, in: Zugänge zu Nikolaus von Kues. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft, hg. v. H. GESTRICH, Bernkastel-Kues 1986, 110-119.

<sup>21</sup> Vgl. M.-A. ARIS, Vos Moguntini. Nikolaus von Kues (1401-1464) predigt den Mainzern, in: AMRhKG 50 (1998) 191-217.

<sup>22</sup> Vgl. H. SCHNARR, Nikolaus von Kues als Prediger in Trier, in: Zugänge zu Nikolaus von Kues (wie Anm. 20) 120-132.

<sup>23</sup> Vgl. dazu E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues: Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit (wie Anm. 3) 789f Anm. 25 sowie *Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. E. MEUTHEN und H. HALLAUER, Bd. I, Lieferung 3a u. 3b, Hamburg 1996: Januar 1451 – März 1452.

<sup>24</sup> CT I/2-5, 185.

selbst predigten oder sonstige seelsorgerliche Aufgaben versahen.<sup>25</sup> Geradezu einem Pfarrer vergleichbar predigte Cusanus dagegen in seiner Brixener Kathedrale nicht nur an den Hochfesten des Kirchenjahres oder des Brixener Kalenders, sondern vielfach auch an den normalen Sonntagen und den Gedenktagen der Heiligen; außerhalb seiner Bischofsstadt hat Cusanus zumeist bei Einweihungen und Visitationen oder aus einem besonderen Anlaß gepredigt.<sup>26</sup> In der Brixener Zeit pflegt Cusanus die einfach strukturierte, an den Schriftlesungen der Tagesmesse orientierte Homilie, der thematische *Sermo* tritt in den Hintergrund. Aus seinen letzten Jahren in Rom sind nur noch vier Predigten, die er 1459 als päpstlicher Visitator an den Klerus von Rom richtete (*Sermones* CCLXXXIX - CCXCII) und die eingangs erwähnte Predigt in Montoliveto Maggiore (*Sermo* CCXCIII) überliefert.

## II

Nikolaus denkt in seinen Predigten immer wieder über die Aufgabe des Predigers nach. Im *Sermo* XLI, gehalten am Fest der hl. Cäcilie 1444 in Mainz, vergleicht Cusanus den Prediger recht anschaulich mit den Bäckern, die aus demselben Weizen je nach ihren Fähigkeiten verschiedenes, eher grobes oder feines Brot für die verschiedenen Gesellschaftsschichten bereiten. Der Prediger habe die schwierige Aufgabe aus ein und demselben Wort Gottes, das er der Heiligen Schrift entnehme, den unterschiedlichsten Menschen solch ein geistiges Brot darzubieten, aus dem ein jeder das für ihn jeweils Bedeutsame empfangen könne. Die Hörer seiner Predigt mahnt er, weniger auf die Person des Bäckers, d.h. Predigers, zu schauen als auf das Brot und zu bedenken, wie sehr es jeweils von ihrem eigenen geistigen Hunger abhängt, wie ihnen das dargebotene Brot der Verkündigung schmecke.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Vgl. H. J. HALLAUER, Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (im folgenden: MFCG) 21 (1994) 283.

<sup>26</sup> Vgl. dazu u.a. P. NIEDERKOFER, Über die Predigtweise (wie Anm. 16) 119-125; A. TRENKWALDER, Zur Geschichte der Predigt in der Diözese Brixen, in: Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 95 (1984) 147ff; H. PAULI, Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues, in: MFCG 22 (1995) 163-186.

<sup>27</sup> *Sermo* XLI: h XVII/2, N. 1-3; dt. Übers.: NIKOLAUS VON KUES, Textauswahl in deutscher Übersetzung 4. Vom rechten Hören und Verkündigen des Wortes Gottes: *Sermo* XLI (Prothema) und *Sermo* CCLXXX, lat.-dt., dt. Übers. v. W. LENTZEN-DEIS, Trier 1993, 7-11; vgl. dazu W. LENTZEN-DEIS, Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 129-137; DERS., „Prediger sind wie Bäcker ...“.

Den geistigen Hunger der Gläubigen zu wecken, sie als vernunftbegabte Wesen anzusprechen, die auf Vollendung und Glückseligkeit angelegt sind, aber sich diese nicht selbst geben können: dieser anthropologische Ausgangspunkt findet sich an vielen Stellen in den cusanischen Predigten. Nikolaus referiert nicht einfach in scholastischer Manier die verschiedenen christlichen Glaubenslehren, sondern entfaltet sie als Antwort auf die natürliche Sehnsucht des menschlichen Geistes nach der Wahrheit, die für diesen gleichbedeutend mit dem Leben ist.

Wenn der Jagdhund, so schreibt Cusanus in einem Brief, in seiner Natur nicht irgendeinen Eindruck von der Beschaffenheit des Hasen hätte, würde er sich nicht angetrieben fühlen zu laufen und nach ihm zu jagen, denn er würde sich ins Leere hinein abmühen, wenn er nichts von ihm wüßte. Ebenso verhalte es sich mit unserer Geistnatur, die sich zur Wahrheit als zu ihrem Leben hingezogen fühle. Hätte sie überhaupt keine Kenntnis von Gott, würde sie sich nicht zu ihm hingezogen fühlen, denn völlig Unbekanntes werde nicht geliebt.<sup>28</sup> Gott, die Wahrheit selbst, habe dem menschlichen Geist die Sehnsucht nach Glück eingegeben und weil dieses Streben von ihm stamme, stelle er auch die Mittel zu seiner Erfüllung bereit. „Ein Verlangen ohne die Hoffnung auf Erfüllung zu geben, wäre Folter. Solches ist dem besten Gott nicht zuzuschreiben, der nur gute Gaben zu geben weiß“, sagt Cusanus im *Sermo CCXI* vom dritten Adventssonntag 1455.<sup>29</sup>

Wie aber soll der endliche Mensch den unendlichen Gott, den „Deus absconditus“, wie Cusanus im Anschluß an Jes 45,15 gerne sagt, erkennen können? Zwischen Gott und Schöpfung besteht eine Kluft, die Nikolaus in seinen philosophischen Schriften oft mit dem Grundsatz ausdrückt: „finiti ad infinitum nulla est proportio“,<sup>30</sup> vom Endlichen gibt es keine Verhältnisbeziehung zum Unendlichen, oder anders formuliert: das Endliche ist durch eine Scheidewand vom Unendlichen

---

Eine Bildrede des Nikolaus von Kues im Prothema seiner Predigt „Confide Filia“ (1444) als Grundmuster evangelisierender Verkündigung, in: Wege der Evangelisierung. Heinz Feilzer zum 65. Geburtstag, hg. v. A. HEINZ, W. LENTZEN-DEIS und E. SCHNECK, Trier 1993, 99-115.

<sup>28</sup> Brief von Nikolaus von Kues an Abt Kaspar Aindorffer vom 12.02.1454: ed. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*, Münster 1915, 121f.

<sup>29</sup> *Sermo CCXI*: h XIX/1, N. 10, Z. 13-16.

<sup>30</sup> „Non enim qui infinita virtus es, aliquod eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio.“ (De pace fidei, c. 1: h VII, 6, Z. 17 - 7, Z. 2); vgl. dazu h VII, 69, Adnot. 6 und J. HIRSCHBERGER, Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 11 (1975) 39-54.

getrennt. Diese Trennwand kann der Mensch von sich aus nicht durchbrechen, aber Gott hebt sie auf durch seine Menschwerdung in Jesus Christus. „Gott schuf alles um seiner selbst willen“, so sagt Cusanus im *Sermo XXII*, gehalten Weihnachten 1440 in Augsburg, „und eben dadurch auf das großartigste und vollkommenste, daß er alle Dinge auf sich hin schuf. Doch konnten diese ihm nicht geeint werden, da vom Endlichen zum Unendlichen keine Verhältnisbeziehung besteht. Es sind daher alle Dinge in ihrem Ziel, in Gott, durch Christus. Denn hätte Gott nicht die menschliche Natur – da jene gleichsam das Medium ist, das die anderen Naturen in sich einfaltet – angenommen, so wäre das Universum nicht vollkommen, ja es wäre überhaupt nicht.“<sup>31</sup> In einer anderen Predigt nennt Nikolaus die Menschheit Christi die Treppe, mit deren Hilfe das Geschöpf zu Gott aufzusteigen vermöge.<sup>32</sup>

Die beiden genannten Überlegungen, deren inhaltliche Aussage sich durch schier unzählige Belege aus dem cusanischen Predigtwerk bestätigen ließe, dokumentieren die theologische Zentralstellung, die Nikolaus der Person Jesu Christi zuweist.<sup>33</sup> Christus ist der Höhepunkt der göttlichen Offenbarung, der „Deus revelatus“, der Offenbarer des verborgenen Vaters, durch und in dem dieser sichtbar wird.<sup>34</sup> Zugleich erfüllt sich in ihm die Sehnsucht des Menschen nach Vollendung und Heil. Der inkarnierte Sohn Gottes ist, da vollkommenes, reines Bild („imago“) des Vaters, der Mittler zur Gotteskindschaft des – nach dem Bericht der *Genesis* (1,27 sec. Vulg.) – „ad imaginem et similitudinem Dei“ erschaffenen Menschen, d. h. der Mensch ist auf das Bild des Sohnes hin geschaffen und findet seine Erfüllung, die Glückseligkeit, in der Verähnlichung mit ihm.<sup>35</sup>

Die vielen Themen, die, abhängig vom Anlaß und den biblischen Texten der Tagesmesse, in den Predigten angesprochen werden, werden von Cusanus immer wieder auf den Lieblingsgegenstand seiner Verkündigung, die Person Jesu Christi, rückbezogen. In seiner großen Synodal-

<sup>31</sup> *Sermo XXII*: N. 32, Z. 1-10; vgl. dazu K. REINHARDT, Christus, die „absolute Mitte“, als der Mittler zur Gotteskindschaft, in: MFCG 18 (1989) 206f.

<sup>32</sup> „Tua humanitas est scala, per quam creatura in Deum ascendit. 'Finiti ad infinitum nulla est proportio', sed tuae humanitatis ad creaturas est symbolica concordantia.“ (*Sermo III*: h XVI, N. 11, Z. 8-11)

<sup>33</sup> Vgl. W. A. EULER, Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues, in: MFCG 27 (2001) 65-80.

<sup>34</sup> „Jesus igitur est apparitio absconditi Dei seu revelatio sive ostensio“ (*Sermo CCLX* [unedierte]: Cod. Vat. lat. 1245, fol. 204<sup>ra</sup>); vgl. dazu mit weiteren Belegen W. A. EULER, Die Christusverkündigung (wie Anm. 33) 68-70.

<sup>35</sup> Vgl. u.a. *Sermo CCXLIX* (unedierte): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 186<sup>vb</sup>; *Sermo CCLI* (unedierte): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 188<sup>ra</sup> - 189<sup>rb</sup>.



predigt vor dem Klerus der Diözese Brixen vom 2. Mai 1457 (*Sermo CCLXXX*) bezeichnet Nikolaus die Hauptaufgabe der kirchlichen Verkündigung prägnant als „evangelizare Christum“, „Christus als die Frohbotschaft verkündigen“. Er schreibt dort: „Wenn also Christus erkannt wird, wird alles in ihm erkannt. Wenn man Christus hat, hat man in ihm alles. Es ist also unsere Aufgabe, Christus als Frohbotschaft zu verkünden, damit er erkannt wird, weil in seinem Namen, d.h. in seiner Erkenntnis, das Heil und das Leben bestehen. Es gibt keinen anderen Namen, keine andere Erkenntnis, die die einsichtsbegabte Natur heilt, deren Leben Erkennen ist, als diese. Christus ist also die Wahrheit, deren Erkenntnis durch jedes Einsichtsvermögen gesucht wird. Wenn man diese Wahrheit hat, hat man das letzte Ziel aller Sehnsucht. Und die Freude über die erlangte Wahrheit ist das ewige Leben.“<sup>36</sup>

Christus als die Frohbotschaft erkennen, heißt ihn als Sohn Gottes erkennen und gläubig verehren. Daran hängen für Cusanus die christliche Frömmigkeit und Ethik, durch die der Glaubende zur Christusfrömmigkeit gelangen soll. Werden die Taten und Worte Jesu, so sagt Cusanus in seinen Predigten immer wieder, nicht als die Taten und Worte des Sohnes Gottes aufgefaßt, so begegnet ihnen unwillkürlich der Zweifel, ob man ihnen Glauben schenken soll. Dieser Zweifel verhindert die Hingabe, er verunmöglicht es, ohne innere Vorbehalte nach der Weisung Jesu zu leben.<sup>37</sup> Deshalb macht Nikolaus in seinen Sermones immer neue Anläufe, die Gottessohnschaft und Heilsmittlerschaft Christi mit Hilfe der verschiedensten Bilder und Überlegungen zu begründen.<sup>38</sup> Er zentriert – und zwar mit zunehmendem Alter immer stärker – sein Interesse auf diesen einen Punkt, hinter den viele dogmatische Einzelfragen zurücktreten. In der Schrift *De aequalitate* aus dem Jahr 1459 weist Cusanus darauf hin, daß er die „summa evangelii“, den Kern bzw. den Inbegriff der Frohbotschaft, welcher Christus ist, in seinen verschiedenen Predigten immer wieder neu zu erklären suchte: „Zuerst undeutlicher“, wie er sich ausdrückt, „als ich in jungen Jahren damit begann und Diakon war, dann deutlicher als ich zum Priestertum

<sup>36</sup> N. 7, NIKOLAUS VON KUES, Textauswahl in deutscher Übersetzung 4. Vom rechten Hören und Verkündigen des Wortes Gottes (wie Anm. 27) 20; die dt. Übers. folgt weitgehend ebd., 21.

<sup>37</sup> Vgl. etwa *Sermo CLII*: h XVIII/2, N. 7, Z. 25-37; „Tunc, si creditur Filius Dei, ratio concludit sibi credendum et quod sicut docuit oboediendum et quod vita sua est forma omnium ad aeternam vitam tendentium.“ (*Sermo CCLXXX*: N. 9, NIKOLAUS VON KUES, Textauswahl in deutscher Übersetzung 4. Vom rechten Hören und Verkündigen des Wortes Gottes [wie Anm. 27] 24)

<sup>38</sup> Vgl. R. HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues (wie Anm. 9); W. A. EULER, Die Christusverkündigung (wie Anm. 33).

emporstieg, und schließlich schien es noch vollkommener zu werden, als ich in meiner Brixener Kirche den Dienst des Bischofs versah und während meiner apostolischen Legation in Deutschland und anderswo tätig war“.<sup>39</sup>

Aus dem Gesagten folgt ebenfalls, daß die Moralverkündigung in den Sermones sich an Christus als der Norm und dem Vorbild ethischen Handelns orientiert.<sup>40</sup> Auch die Überlegungen zur göttlichen Trinität, zum Hl. Geist und zur Jungfrau und Gottesmutter Maria, die sich insbesondere in den Festpredigten zu Trinitatis, Pfingsten, Mariä Verkündigung und Himmelfahrt finden, sind in der Regel mit der Person Christi verknüpft, von dem die christliche Religion nicht nur ihren Namen, sondern ebenfalls ihr offenbarungstheologisch-soteriologisches Proprium hat.<sup>41</sup>

### III

Werfen wir nun, nach der notgedrungen recht knappen Skizze der inhaltlich-thematischen Schwerpunkte der cusanischen Predigten, einen Blick auf deren formale Charakteristika:

Kennzeichnend für die cusanische Theologie ist das Bemühen des Kardinals, metaphysische Spekulation und Treue zu den Kernaussagen der Hl. Schrift und zum kirchlichen Dogma miteinander zu verbinden.<sup>42</sup> Dies zeigt sich insbesondere in den Predigten. Dabei wechselt sein Vorgehen. Er entwickelt seine Überlegungen entweder spekulativ und überprüft sie dann an der Bibel oder er nimmt die Schrifttexte der Tagesmesse zum Ausgangspunkt einer philosophisch-spekulativen Durchdringung und Vertiefung. Sein Schriftverständnis unterscheidet sich natürlich von dem unseren, da er in der Tradition der allegorischen Schriftauslegung steht.<sup>43</sup> Das bedeutet allerdings nicht, daß sein Umgang mit der Hl. Schrift willkürlich wäre. Der Prediger müsse sich,

<sup>39</sup> De aequalitate: h X/1, N. 37, Z. 1-6.

<sup>40</sup> Vgl. dazu A. DAHM, Christus – „Tugend der Tugenden“, in: MFCG 26 (2000) 187-202.

<sup>41</sup> „Via igitur, qua Iesus Christus nos praecessit, cuius sequelam seu religionem professi sumus, nos ducit ad regnum caelorum seu societatem civium supernorum. Et nisi hanc fidem haberemus de Christo, nequaquam christiani essemus.“ (Sermo CXCVII [unediert]: Cod. Vat. lat. 1245, fol. 108<sup>ra</sup>)

<sup>42</sup> Vgl. dazu K. REINHARDT, Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese, in: MFCG 27 (2001) 55ff.

<sup>43</sup> Vgl. K. REINHARDT, „Wo sollen wir Brot kaufen ...“ (Joh 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes, in: TThZ 102 (1993) 103; DERS., Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese (wie Anm. 42) 44-46.

erklärt Nikolaus im *Sermo* CCVII dem Klerus seiner Diözese, das in der Hl. Schrift überlieferte Wort Gottes zu eigen machen; nur das aus eigener Einsicht gesprochene Wort belehre und nähre die Hörer seiner Verkündigung.<sup>44</sup> Vor dem Hintergrund dieser Aussage werden die originellen philosophisch-theologischen Gedankengänge in vielen cusanischen Predigten verständlich.

Die spekulative Ader des Kardinals bricht in den Predigten immer wieder durch. In der großen Epiphaniepredigt von 1456 (*Sermo* CCXVI) merkt er selbst, daß seine subtilen Überlegungen zur Ewigkeit der Welt seine Zuhörer im Brixener Dom wohl überfordern werden und schreibt, um sich zu zügeln: „Diese Aussagen sind bei der Predigt wegzulassen, weil sie nicht aufzubauen.“<sup>45</sup> Nikolaus reichert seine Gedanken in den Predigten an durch den vorsichtigen Gebrauch von Bildern sowie durch Anknüpfungen an die Lebenswelt, den Erfahrungsbereich seiner Zuhörer. Dabei macht er, was die theologische Substanz seiner Lehre betrifft, keinerlei Zugeständnisse an seine Adressaten. Die Predigten können deshalb nicht als eine Populär- bzw. Primitivausgabe des cusanischen Denkens betrachtet werden, wie man lange Zeit ohne genaue Kenntnis ihres Inhalts annahm, sondern müssen als originäre Entfaltungen seiner zentralen Ideen ernst genommen werden.

Dies bedeutet zugleich, daß die Verkündigung des Kardinals, sowohl in Anbetracht des damaligen Bildungsniveaus – viele Gläubige waren ja Analphabeten –, als auch mit Blick auf die gegenwärtig übliche kirchliche Predigt ungewöhnlich anspruchsvoll ist. Im *Sermo* CCLXXIV, gehalten am Fest Mariae Verkündigung 1457, geht Nikolaus auf den ihm zu Ohren gekommenen Vorwurf ein, seine Predigt sei zu schwierig. Zur Verteidigung seiner Verkündigungsweise beruft er sich ausdrücklich auf das Vorbild Jesu, dessen Begegnung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4) im Tagesevangelium geschildert wird:

„Einige pflegen darüber zu murren ('murmurare'), so als predigte ich manchmal bei euch einfachen Leuten über zu hohe Dinge. Ebenso haben sich auch hier die Jünger darüber gewundert, daß Christus mit einer Frau über so hohe Dinge sprach. Wenn jene beachten wollten, wie Christus jenem Weiblein ('muliercula'), das eine Sünderin und Samariterin war, und das ihn allein hörte, die geheimsten und tiefsten

<sup>44</sup> „Unde loqui suo sensu est ex intellectu proprio proferre verbum vitae. Illud instruit et cibatur; cum gustu enim saporoso emittitur et recipitur.“ (*Sermo* CCVII: h XIX/1, N. 2, Z. 7-10); vgl. K. REINHARDT, „Wo sollen wir Brot kaufen ...“ (Joh 6,5) (wie Anm. 43) 101-109.

<sup>45</sup> „Vide de his quaestionibus Augustinum XI Confessionum, et sunt dimittendae, quia non aedificant.“ (*Sermo* CCXVI: h XIX/1, N. 25, Z. 24f)

Dinge in nutzbringender Weise offenbarte, so würden sie mir verzeihen. Denn ich spreche zu einer größeren Zahl von Menschen und hoffe, daß es unter ihnen einige gibt, die mehr Verständnis haben als jenes Weiblein.<sup>46</sup>

Nikolaus war sich bewußt, daß er seinen Hörer viel abverlangt, zumal er diese niemals mit billigen Effekten und marktschreierischer Rhetorik zu fesseln beabsichtigt, welche sich unter den spätmittelalterlichen Predigern so großer Beliebtheit erfreuten. Trotzdem haben seine Predigten nicht nur „Murren“, sondern ebenfalls Begeisterung hervorgerufen. Während der Legationsreise durch das Deutsche Reich zog der Prediger Cusanus oft große Menschenmengen an und ein Chronist aus Nürnberg nennt die Predigt des Kardinals „daz schonst ding, daz ich je gehört habe“.<sup>47</sup>

In den erhaltenen Predigtentwürfen finden sich nur selten Hinweise auf konkrete Ereignisse und politische Konflikte, wie etwa seinen langjährigen Streit mit dem Tiroler Herzog und den Adeligen seines Bistums. Dies bedeutet allerdings nicht, daß er auf der Kanzel auch immer so zurückhaltend gewesen wäre. In einer nicht überlieferten Predigt von Gründonnerstag 1455 vergleicht er etwa Maria von Wolkenstein, Tochter des Minnesängers Oswald von Wolkenstein und Vorsteherin des Brixener Klarissenklosters, die sich seinen Bemühungen um eine Reform ihres Klosters widersetzte, wenig schmeichelhaft mit Pontius Pilatus. Dies berichtet die derart Gescholtene in einem Brief an ihren Bruder.<sup>48</sup>

Diese Äußerung wird wohl eher eine Ausnahme darstellen. Cusanus war sicher nicht der Mann für derbe Kapuzinerpredigten und nach allem, was wir wissen, hat er sich auf der Kanzel darauf konzentriert, den christlichen Glauben zu verkündigen. Als Bischof verurteilt er in diesem Zusammenhang gelegentlich abergläubige Praktiken und kritisiert mitunter auch den Klerus. So geißelt er im *Sermo CXLVII*, gehalten am 12. März 1454 vor den Priestern der Brixener Kathedrale, im Anschluß an das Evangelium von der Tempelreinigung mit scharfen Worten die Unsitte, Gebühren für geistliche Handlungen zu erheben oder gar vor der Beichte Geld einzufordern.<sup>49</sup> Am Aschermittwoch des Jahres 1456 vermerkt Nikolaus bitter, daß man in der gegenwärtigen Christenheit mehr vanitas als veritas finde.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> *Sermo CCLXXIV*: CT I/2-5, 118, Z. 20-27.

<sup>47</sup> Vgl. *Acta Cusana* I/3a (wie Anm. 23) Nr. 1214.

<sup>48</sup> Vgl. H. PAUL, *Die geistige Welt* (wie Anm. 26) 171.

<sup>49</sup> Vgl. *Sermo CXLVII*: h XVIII/2, N. 6-8 (mit zahlreichen Hinweisen auf ähnliche Äußerungen des Cusanus im Parallelenapparat!).

<sup>50</sup> „Si enim sano oculo intuemur omnem statum christianitatis, plus vanitatis reperimus quam veritatis.“ (*Sermo CCXXI*: h XIX/2, N. 5, Z. 11-13)



Das Bemühen des Kardinals um eine reflektierte, der existentiellen Bedeutung des Glaubens angemessene Verkündigung ist Ausdruck seines Gehorsams gegenüber dem Willen Christi, den selbst zu vollbringen und den Gläubigen unverkürzt zu verkünden, ihm sein kirchliches Amt gebietet. Diese Auffassung bringt er immer wieder zum Ausdruck.<sup>51</sup> „Evangelizare“, „die Frohbotschaft verkünden“, ist, wie Nikolaus in *Sermo CLII* schreibt, die „größte und höchste Aufgabe des Priesters“.<sup>52</sup> Eine solche Verkündigung bedeutet Teilnahme am Werke Christi und kann nur in christusförmiger Weise erfolgen. Deshalb, so der Kardinal, würden zwar alle Priester gleichermaßen die Konsekrationsvollmacht besitzen, aber nur die besten Priester, die tugendhafteren und die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, dürften predigen.<sup>53</sup>

Eine treffende, die Überlegungen dieses Abschnittes prägnant zusammenfassende Charakterisierung der cusanischen Predigtweise bietet der französische Cusanusforscher Edmond Vansteenbergh: „On pourrait caractériser d'un mot la prédication de Nicolas de Cues, en disant qu'elle fut, avant tout, sincère et positive. Le ‚docteur très chrétien‘, comme on l'a appelé, a moins cherché à détruire qu'à édifier. Il a prêché ce qu'il a aimé; et il a aimé par-dessus tout Dieu, tel qu'il s'est révélé à nous dans son Christ.“<sup>54</sup>

#### IV

Fragen wir abschließend nach der Bedeutung der Predigten für die Erschließung des cusanischen Denkens:

Alle Schriften des Nikolaus von Kues behandeln jeweils nur Teilaspekte der Philosophie und Theologie unter einem bestimmten Blickwinkel. Cusanus hat uns keine theologische „Summe“ überliefert; er war kein Theologieprofessor und hat nicht zu allen Fragen der Theologie – etwa in der Form eines Sentenzenkommentars – systematisch Stellung genommen.<sup>55</sup> Zur Rekonstruktion insbesondere der theologischen Ideen des Kardinals sind deshalb die *Sermones* absolut unverzichtbar. Viele Fragen werden hier erörtert, die in seinen Schriften überhaupt nicht behandelt werden. Andere, die dort nur knapp zur Sprache kom-

<sup>51</sup> Vgl. etwa *Sermo CCLXXIV*: CT I/2-5, 144, Z. 6-13.

<sup>52</sup> „Maximum igitur et altissimum officium est evangelizare atque in hoc mundo christiforme et apostolicum.“ (*Sermo CLII*: h XVIII/2, N. 9, Z. 11-13)

<sup>53</sup> *Sermo CLII*: h XVIII/2, N. 10, Z. 14-19.

<sup>54</sup> E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – la pensée*, Paris 1920 (ND Frankfurt/M. 1963) 164.

<sup>55</sup> Vgl. A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*, Münster 1997, 7 Anm. 48a.



men, werden in den Predigten ausführlich und originell thematisiert. Cusanus selbst verweist in seinen Schriften<sup>56</sup> und in seiner Korrespondenz<sup>57</sup> bei wichtigen theologischen Fragen verschiedentlich auf seine Überlegungen in den Sermones.

Die Predigten ermöglichen einen „Blick in die Werkstatt des Cusanischen Denkens“, wie die beiden Initiatoren der Heidelberger Akademieausgabe Ernst Hoffmann und Raymond Klibansky feststellen.<sup>58</sup> An ihnen läßt sich zugleich die innere Entwicklung seines Denkens während eines Zeitraums von mehr als 30 Jahren studieren.<sup>59</sup> Deshalb müssen die Sermones auch bei der Analyse seiner Philosophie gebührend berücksichtigt werden. Dies geschieht seit einiger Zeit in verstärktem Maße – gewissermaßen parallel zum Fortschreiten der kritischen Predigtedition. In manchen Feldern der Philosophie sind die Predigten sogar eine Hauptquelle, etwa im Bereich der Ethik, wie sich bei einem internationalen Cusanus-Symposium in Trier über die Ethik des Nikolaus von Kues zeigte.<sup>60</sup>

In *De apice theoriae*, dem letzten, wenige Monate vor seinem Tod verfaßten Werk des Kardinals, ermahnt dieser seinen Sekretär Peter von Erkelenz mit Nachdruck, er möge sich ganz intensiv mit seinen theologischen Schriften und seinen Predigten beschäftigen. Dann werde er, so hofft Nikolaus, ein „acceptus Dei contemplator“ werden.<sup>61</sup> Man sieht daran, wie hoch Cusanus die Bedeutung seiner Predigten einschätzte. Sie erheben denjenigen, der sich eingehend mit ihnen befaßt, zur Betrachtung Gottes. Dies gilt nicht nur für den Sekretär des Kardinals, sondern auch für den heutigen Leser.

<sup>56</sup> Vgl. z.B. Anm. 39 zu *De aequalitate* und Anm. 61 zu *De apice theoriae*.

<sup>57</sup> Vgl. dazu u.a. den Brief von Nikolaus von Kues an Abt Kaspar Aindorffer vom 22.09.1452; ed. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (wie Anm. 28) 111.

<sup>58</sup> Cusanus-Texte I. Predigten 1. „Dies Sanctificatus“ vom Jahre 1439, hg. v. E. HOFFMANN und R. KLIBANSKY, Heidelberg 1929, 4.

<sup>59</sup> Vgl. CT I/2-5, 4 sowie K. FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 8) 13.

<sup>60</sup> Vgl. MFCG 26 (2000): Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998.

<sup>61</sup> *De apice theoriae*: h XII, N. 16.

## Die Kirche von Brixen zur Heiligen Schrift hinführen

Die Brixner Predigten des Nikolaus Cusanus\*

Kardinal Nikolaus Cusanus hat seine Predigt zum Karfreitag 1457 (*Sermo CCLXXVIII*) als ein Zwiegespräch zwischen Maria, dem geliebten Jünger Johannes und der *Ecclesia Brixinensis* gestaltet. Als Sprecher der *Ecclesia Brixinensis* wendet sich Cusanus an Maria mit den Worten „Du weißt, mildeste Mutter, wie notwendig es für unser Heil ist, das Leben Jesu zu kennen, in dessen Leben das Leben aller Lebendigen ist“. Diese Predigt beginnt in einer – ich würde fast sagen – herzlichen und eindringlichen Weise. An Cusanus bin ich als Bischof von Bozen-Brixen (seit der Änderung der Diözesangrenzen 1964 heißt die Diözese Bozen-Brixen) interessiert, und auch als Exeget, der sich mit der Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift und mit Methodenfragen beschäftigte. Zu den Brixner Predigten sind einige schöne Beiträge erschienen.<sup>1</sup> Es soll nun versucht werden, auf folgende Fragen zu antworten: Wovon ist Kardinal Cusanus in seinen Predigtentwürfen bewegt, wozu will er jene bewegen, die ihm zuhören, wie stellt er sich selber in seinen Predigten dar, wie will er jene, die ihm zuhören, zur Heiligen Schrift führen, welches Verständnis von Schrift hat er?

\* Es handelt sich um den Vortrag des Verfassers bei der Tagung in Brixen „Nikolaus Cusanus in Brixen. Ein Christ im Dialog mit Religionen und Völkern“ (11.-13.10.2001). Der Verfasser dankt dem Cusanus-Institut Trier, das ihm einen Vorabdruck der Brixner Predigten des Cusanus zur Verfügung gestellt hat. Für eine Reihe von Dokumenten wird öfter zitiert: NIKOLAUS VON KUES: Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450-1455), hg. von W. Baum und R. Senoner (Wien 1998), und NIKOLAUS VON KUES: Briefe und Dokumente zum Brixner Streit, Band II: Nikolaus von Kues als Seelsorger. Briefe. Denkschriften (1453-1458), hg. von W. Baum und R. Senoner (Klagenfurt 2000). Die Übersetzungen zu *Sermo CCLXXX* stammen von Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis (Trier); die übrigen vom Verfasser.

<sup>1</sup> H. PAULI, Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues: MFCG 22, 163-186; W. LENTZEN-DEIS, Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues (Stuttgart 1991); K. REINHARDT, Nikolaus von Kues. In der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese: MFCG 27 (2001) 31-63; W. A. EULER, Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues: MFCG 27 (2001) 65-80.

# 1. Nikolaus Cusanus als Prediger in der Diözese Brixen

## 1.1 Das Textcorpus der Predigten

Dieser Vortrag beschäftigt sich mit den Brixner Predigten des Cusanus. Aus den sechseinhalb Jahren seiner Tätigkeit in der Diözese Brixen sind 167, überwiegend sehr umfangreiche, in lateinischer Sprache verfaßte Predigtentwürfe erhalten. Es handelt sich um die Hälfte seiner Predigtentwürfe. Die Predigtentwürfe sind ganz unterschiedlich. Auch der Ausarbeitungsgrad ist sehr verschieden. Neben kurzen Skizzen stehen sorgfältig ausgearbeitete Entwürfe. In einigen wenigen Fällen gestaltet Cusanus den Predigtentwurf zu einem Gespräch, etwa in der Karfreitagpredigt 1457, oder zu einem Gespräch zwischen einem „Devotus“ und Jesus (Sermo CLXXVI). Nur selten findet sich eine direkte Anrede an Jesus und an Gott (Sermo CLXXXIX). Manchmal stellt Cusanus auch Fragen, so etwa drei Fragen an Petrus und Paulus (Sermo CXCII); er führt auch Einwände an: „Einer könnte zweifeln, Du könntest sagen ...“ (Sermo CCLVII). Eine Predigt bietet eine lange Liste von Zitaten des Aristoteles, um dann auf den Glauben zu kommen (Sermo CXCIX); eine Vaterunsererklärung ist eine lange Liste von kurzen Fragen und Antworten zu den einzelnen Worten des Vaterunser (Sermo CXCVIII). Zum Vaterunser finden sich noch drei Predigten: Sermo XXX, XXXI-XXXIII, LXXXI, wobei die Fassung im moselfränkischen Dialekt die ausführlichste ist.<sup>2</sup> Manchmal findet sich geradezu eine fortlaufende Erklärung eines Paulusbriefes, etwa des Philipperbriefes (Sermo CLXIV); oder die kursorische Auslegung des ersten Korintherbriefes (Sermones CCXXXVII, CCXXXVIII). Cusanus spricht dann von „curserie“ oder von „seriatim“ (Sermo CCLII).

Die Predigten sind „Textus“ im Sinn des Wortes „Gefüge, Geflecht“ aus biblischen Zitaten und philosophischen Themen, ein Gewebe von zahlreichen biblischen Stellen, verbunden mit Ausdrücken, die auf Themen verweisen, die dem Cusanus wichtig sind. Am häufigsten finden sich Vers-für-Vers-Auslegungen des Bibeltextes mit den Textgliederungssignalen: „Dicit textus“ oder „sequitur“. Die Ausführungen zu den einzelnen Versen sind sehr oft kurz; es sind Kurzfassungen von philosophischen und theologischen Gedankengängen, die anderswo weiter ausgeführt sind. Die Übergänge von einem Gedanken zum nächsten sind oft rasch. Viele Aussagen des Cusanus muten an wie Aphorismen; es sind Sätze mit großer Dichte, über die man lange nachdenken könnte und

<sup>2</sup> Vgl. dazu: N. CUSANO, Predica sul Padre nostro a cura di Pio Gaia, Torino 1995, 63-65.

zu denen man in anderen Schriften des Cusanus ausführlichere Darlegungen findet. Es gibt eher selten eine ruhige längere Darlegung.

## 1.2 Der Eifer des Cusanus für die Verkündigung

Kardinal Cusanus hielt es für seine große Aufgabe, die Christen „in prata sacrae Scripturae ducere“ – die Menschen auf die Wiese der Heiligen Schrift zu führen (Sermo CCLXXX). Er setzt ein Zeichen für sein Anliegen, indem er schon zwei Tage nach seiner Ankunft in Brixen am Karfreitag, dem 7. April des Jahres 1452, die Predigt hält, und dies in einer Zeit, in der nur wenige Bischöfe selber predigten.<sup>3</sup>

Die Predigtstätigkeit des Cusanus fällt in eine Zeit, in der durch das Wirken der Vorgänger des Cusanus und durch Weisungen von Diözesansynoden in der Diözese Brixen das Bewußtsein von der Bedeutung der Verkündigung sehr gewachsen war. Die Hauptlast der Predigt lag auf dem Pfarrklerus. Es wurde durchwegs nur in den Pfarrkirchen gepredigt.<sup>4</sup> Anlässlich der Visitationen läßt Cusanus fragen, ob die Pfarrleute sich beim Verkünden des Wortes Gottes in der Kirche befinden, oder ob sie draußen schwätzen.<sup>5</sup>

## 1.3 Cusanus als Verkünder und seine Hörer

Im Folgenden möchte ich auf die Frage eingehen, bei welchen Anlässen Cusanus verkündet, wie er auf die Hörer eingeht und wie er sich selber sieht. Die Wirkung einer Predigt hängt in besonderem Maße von den Kommunikationsstrukturen ab, die zwischen dem Prediger und jenen, die ihn hören, bestehen.<sup>6</sup>

### 1.3.1 Anlässe der Predigten: kontinuierliche Glaubensunterweisung

Die Predigten des Cusanus bieten eine kontinuierliche Glaubensunterweisung an Hand der Sonntags- und Festevangelien in der Domkirche von Brixen, also an einen in sich im wesentlichen gleichbleibenden Adressatenkreis, wie er in dieser Weise in den früheren Perioden nicht

<sup>3</sup> H. PAULI, ebd., 178.

<sup>4</sup> Vgl. dazu A. TRENKWALDER, Der Seelsorgeklerus der Diözese Brixen im Spätmittelalter, Brixen 2000, 90-100.

<sup>5</sup> Visitationsordnung für die Pfarrkirchen der Diözese Brixen (Sommer 1455), bei BAUM, II, 133.

<sup>6</sup> Zur Analyse von Kommunikationsstrukturen vgl. W. EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden (Freiburg 5. Aufl. 1999) 135-145.

gegeben ist.<sup>7</sup> In dieser Zeit entdeckt er, wie er selbst in der Schrift „De aequalitate“ aus dem Jahr 1459 sagt, daß Christus die „summa evangelii“, der Kern und Inbegriff der Frohbotschaft ist. In Sermo CCLXXII sagt Cusanus in der Auslegung des ersten Thessalonicherbriefes: „Von mir habt ihr nicht, wie die Thessalonicher, die Unterweisung in einer einzigen Predigt oder einigen Predigten erhalten, so daß ihr wißt, wie ihr wandeln sollt, sondern durch viele Predigten. Und einige von euch wandeln auch so“. Daß es sich um eine kontinuierliche, auf die Evangelienabschnitte der Tage bezogene Predigt handelt, zeigt sich in manchen Angaben. Cusanus predigt auch über Texte, über die, wie er sagt, selten gepredigt wird (Sermo CLXVII). Manchmal verweist er sogar auf eine Predigt des Vorjahres (Sermo CLXXVIII).

Von den 167 Predigten der Brixner Zeit hält Cusanus 141 in der Domkirche.<sup>8</sup> W. A. Euler schreibt dazu: „Cusanus hat sich in seiner Brixner Zeit ganz auf das Predigen konzentriert. ... In den Jahren zwischen 1454 und 1457 hat Cusanus keine sonstigen philosophischen oder theologischen Schriften abgefasst. Seine geistig-schriftstellerische Tätigkeit war also ganz auf die Predigten konzentriert“. Er schreibt 1454 an Bernhard von Waging<sup>9</sup>: „Jetzt habe ich Zeit für die Visitation meiner Kathedralkirche und für die Unterweisung des gläubigen Volkes, so daß mich die Arbeit ganz beansprucht und spekulative Tätigkeit nicht zuläßt.“ Cusanus sorgt dafür, daß seine Predigtentwürfe erhalten bleiben; er drückt auch des öfteren den Wunsch aus, daß seine Predigten verbreitet werden. Er weiß, daß seine Schriften gern gelesen werden und er trifft auch Maßnahmen, damit seine Predigten verbreitet und gegebenenfalls auch erklärt werden. Er weiß, daß manche Predigten nicht ausgefeilt sind und nimmt sich vor, dies später zu tun.<sup>10</sup>

### 1.3.2 Hinweise des Cusanus auf die Hörer

An einigen wenigen Stellen nimmt Cusanus Bezug auf die Adressaten. Die Stadt Brixen wird das eine oder andere Mal genannt. Aus manchen Hinweisen kann man ersehen, welches Bild sich Cusanus von seinen Hörern macht. Er weiß, daß die Hörer manchmal von weit her kommen und zur Ernte zurück müssen. So will er sich kurz fassen (Sermo CCXXXVI). Manchmal denkt Cusanus an ganz eifrige Hörer. Die

<sup>7</sup> EULER, Christusverkündigung, 67.

<sup>8</sup> H. PAULI, Die geistige Welt, 169-170.

<sup>9</sup> Nr. 39b bei BAUM, I, 135-137.

<sup>10</sup> Brief an K. AINDORFFER (22.9.1452, Brixen) bei BAUM, I, 93; ähnlich der Brief an Bernhard von Waging (16.8.1454, Brixen) BAUM, I, 147.



Hörer sollten sich auf den Verkünder geradezu stürzen (Sermo CXCI).

Manche Predigten sind sehr anspruchsvoll. In der Weihnachtspredigt des Jahres 1456 spricht er von der „Theologia negativa“. Cusanus möchte die Menschen auf den Weg der Erkenntnis führen. Schon in der ersten Predigt in Brixen will er sie über Sinneswahrnehmung, über bildliche Vorstellung und Verstand (*sensus*, *imaginatio*, *ratio*) hinaus, zu Christus, der einfachen und reinen Wahrheit führen (Sermo CXXII). Daß einige über diese anspruchsvolle Gedankenführung murrten, nimmt wohl kaum wunder. In Sermo CCLXXIV kommt Cusanus auf das „Murren“ einiger zu sprechen, die meinen, daß er den einfachen Hörern zu hohe Dinge predige. Er erwidert, daß sie ihn schonen würden, wenn sie auf die Offenbarung Jesu gegenüber der Samariterin achten würden, der Christus „*secretissima*“ und „*profundissima*“ in nützlicher Weise geoffenbart habe.

### 1.3.3 Hinweise des Cusanus auf die eigene Person und auf seine Verkündigungsaufgabe

Die Bemerkungen zur eigenen Person sind in den Predigten äußerst knapp. Von seiner Amtsauffassung zeugen die Worte: „Der Diener ist ein Instrument seines Herrn. Er muß ein treuer Knecht sein, der den Willen des Herrn kennt und ausführt. Deshalb muß der Bischof gelehrt sein und den Willen Gottes kennen, der in den Heiligen Schriften niedergeschrieben ist, nämlich im Alten und im Neuen Instrument (*sic*), welche Instrumente den Letzten Willen oder das Testament Gottes enthalten“ (Sermo CLXXIV). Cusanus liest die Schrift auch als Anweisung an sich selbst. In einer kursorischen Lektüre des Philipperbriefes (Sermo CLXIV) wird der Text als Anweisung für *consacerdotes* und *commistri* gelesen, und auch für sich selbst: „Paulus docet me ...“. Cusanus will nur sagen, was Paulus sagt. Auch die Aussagen zur Situation der Diözese sind kaum merkbar. Zu sprechen kommt Cusanus auf die Türkengefahr und den Sieg über die Türken bei Belgrad (Sermo CCXL). Auf das Problem der Hexen kommt er sehr vorsichtig zu sprechen (Sermo CCLXXI).

Aufgrund dieser sparsamen Äußerungen kennen wir den Kontext wenig und wissen nicht, wie weit hinter allgemein klingenden Formulierungen für seine Hörer konkrete Zustände ersichtlich waren. Ganz anders geht Cusanus in den Synodenbestimmungen vor: Er gibt genaue Anweisungen darüber, was zu geschehen hat. H. Hallauer machte mich darauf aufmerksam, daß Cusanus im mündlichen Vortrag der Predigten

sehr wohl auf konkrete Anliegen, etwa Reformbemühungen, zu sprechen kam. Auch werde von Zeitgenossen seine Beredsamkeit gerühmt.

In der Predigt in Prettau im Ahrntal macht Cusanus auch ein paar Bemerkungen, die wohl persönlicher Art sind. So, wie Jesus als Erlöser und Hirte die Seelen sucht und sie zu Hause aufsucht, um sie zu heilen, so wirkt auch der Bischof, der Seelsorge betreibt. Auch der Bischof übt Seelsorge an der ganzen Diözese, wenn er durch seine leibliche Anwesenheit einen Sünder sucht. Ähnlich sagt er auch in Sermo CLXIV, daß er bei Verhinderung einen Vertreter schicken muß, der nicht den eigenen Vorteil sucht, sondern Christus. Gemäß der Absicht „in prae Sacrae Scripturae ducere“ nimmt in den Predigten das Wort „weiden“ eine auffallend wichtige Stellung ein, denn predigen heißt „Nahrung schenken“. Und die eigentliche Nahrung ist das Wort Gottes: „Pascere est verbo Dei vivificare“ – „Nähren heißt, durch das Wort Gottes lebendig machen“ (Sermo CLXXIV). Durch die Verkündigung wird göttliches Leben gezeugt (vgl. Sermo CCLXXX). Die Verkündigung setzt eine „vita christiformis“ des Verkünders voraus (Sermo CCVII). Anlässlich der Synode 1457 (Sermo CCLXXX) äußert sich Cusanus: „Wenn das Leben ein Beispiel für das Wort Gottes ist, dann teilt Christus das Wort aus. Christus ist das Wort Gottes. Das Wort Gottes teilt sich selbst aus“.

### 1.3.4 Die Welt der Predigten

Die Predigten des Cusanus führen in die Welt des Glaubens: „Wenn du recht in die Schrift eintrittst, wirst du nichts finden außer Gott, die Welt und Christus, und Christus, in dem Gott die Welt mit sich versöhnt hat“ (Sermo CLXXXV). Inmitten der Auseinandersetzungen mit dem Landesfürsten, den Mühen der Visitationsreisen, der Sorge um den Stand der Diözese, um Finanzprobleme, hört Cusanus auf das Wort Gottes und führt die Menschen zu Christus. Politische Auseinandersetzungen, Strenge der Synodalvorschriften, Sorge um die Güter der Kirche, finden kaum einen Platz. Es geht darum, „Christum evangelizare“.

Der Vergleich mit den Synodalbestimmungen, die Cusanus erlässt, und mit den philosophischen Schriften der Brixner Zeit, läßt diese religiöse Eigenart der Predigten deutlicher hervortreten. Als Beispiele nenne ich die Predigt auf der Synode vom 2. Mai 1457 und das Protokoll der Synode. Die Predigt auf der Synode hat als Thema: „Ego sum pastor bonus“ – „Ich bin der gute Hirt“. Das Protokoll der Synode vermerkt dazu, daß Kardinal Cusanus in feierlicher Weise eine schöne und recht ausführliche Predigt über den Hirten der Schafe hielt („Sermonem

pulchrum et satis prolixum“).<sup>11</sup> Die auf der Synode behandelten konkreten Themen spielen keine Rolle in dieser Predigt. Die Predigten sind in keiner Weise in der Art einer Visitationsordnung gehalten. Nur ein Beispiel habe ich in der Art einer Visitationsordnung gefunden, nämlich den Sermo CXCVII vom 20. Juli 1455 in Brixen. Deutlicher sind in den Predigten die drei in der Brixner Zeit entstandenen philosophischen Schriften zu spüren.<sup>12</sup> Aus dem Vergleich der Schriften „De visione Dei“, „De pace fidei“ und „De beryllo“ zeigt sich, daß sich auf die Zeit der Abfassung dieser Schriften hinweisende Stichworte und Gedanken in mehreren Predigten der gleichen Zeit finden (siehe De visione Dei XXI und XXV, und Sermo CXXIX; De pace fidei und Sermo CXXVI, 7,1; De beryllo und Sermo CCLXXXVIII).

## 2 Die Auslegung der Heiligen Schrift bei Cusanus

Die Verkündigung in den Brixner Predigten des Cusanus ist Schriftauslegung. Die Predigten haben in der überaus großen Mehrheit ein Bibelwort als Titel und sind fast immer aus dem Tagesevangelium genommen, oft mit der Bemerkung „in evangelio dei“ (Sermones CLXXV und CLXXVI). Dazu kommen einige (wenige) Titel und Themen aus der Liturgie. In einigen Predigten kommt er ausführlich auf die Bedeutung der Heiligen Schrift zu sprechen (Sermo CCLIV: Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt; Sermo CCLXXX). In den Predigten sind gedanklich zwei Schwerpunkte ersichtlich, wie Euler und Reinhard übereinstimmend darlegen: In ihnen tritt ein Kennzeichen der cusanischen Theologie hervor, nämlich die Verbindung von philosophischer und theologischer Spekulation und spirituelle Auslegung der Schrift.<sup>13</sup>

### 2.1 Die Methode der Schriftauslegung: Erklärung nach dem vierfachen Sinn der Schrift

Cusanus kommt an wenigen Stellen auf die Methode der Schriftauslegung zu sprechen. Er kennt die Grenzen der Erklärung. Er schreibt an Kaspar Aindorffer (9.1.1456): „Die unerklärliche Fruchtbarkeit der Heiligen Schrift wird von Verschiedenen verschieden erklärt, so daß bei so großer Vielfalt deren Unendlichkeit zum Vorschein kommt. Trotz-

<sup>11</sup> BAUM, II, 53.

<sup>12</sup> H. PAULI, ebd., 178, meint, nichts in diesen Predigten läßt etwas von einem 1453 verfaßten Werk ahnen.

<sup>13</sup> EULER, Christusverkündigung, 77; REINHARDT, Bibelexegese, 62.

dem gibt es nur *ein* Wort, das in allem hervorleuchtet“.<sup>14</sup> Vielleicht kommt er auf seine eigene Erfahrung zu sprechen, wenn er sagt: „Niemand wird gelehrt, außer wenn er mit Mühe aus dem tiefen Brunnen schöpft, aus den Schriften, in denen das Wasser verborgen ist“ (Sermo CCLXXIV). In der Schriftauslegung steht Cusanus im Gefolge der mittelalterlichen Schriftauslegung. Für diese Schriftauslegung sind einige Ausdrücke kennzeichnend. Es gibt die „littera“ (den „Buchstaben“), und es gibt den „sensus spiritualis“ (den geistlichen Sinn). Der „sensus spiritualis“ wird noch einmal in „sensus allegoricus, moralis, anagogicus“ unterteilt. Dazu gibt es einen mittelalterlichen Merckvers.

Mittelalterlicher Merckvers	Übersetzung	Cusanus	Ziel
Littera gesta docet	Buchstabe zeigt, was geschehen ist	Historia Sensus litteralis	
Quid credas allegoria	Glaubenssicht, was du glauben sollst	Sensus allegoricus	Quid credendum? Pascentia Was glauben? Nahrung
Moralis quod agas	Lebensweisung, was du tun sollst	Sensus tropologicus	Quid faciendum? Imitatio Was tun? Nachahmung
Quo tendas anagogia	Wohin du streben sollst, „Hinaufführung“	Sensus anagogicus	Quid sperandum? Spes gloriae Was hoffen? Herrlichkeit

In dieser Methode geht es um die Suche nach dem ursprünglichen Sinn des Textes, die Suche nach der Erkenntnis Christi, die Suche nach „Lebenshilfe“ und „Lebensweisung“, die Suche nach den Gründen der Hoffnung.<sup>15</sup> Diese Methode ist ein Schlüssel zum Verständnis der Predigtentwürfe und der in ihnen vorgelegten Gedankengänge. Die für

<sup>14</sup> BAUM, I, 93.

<sup>15</sup> Diese Methode, die im Lauf der Jahrhunderte erarbeitet wurde, wird vom Katechismus der Katholischen Kirche (109-119) aufs neue empfohlen. Zu Recht, wie mir scheint, denn sie gibt viele Hinweise, wie wir den Reichtum des Schriftsinnes erfassen können. Vgl. auch W. EGGER: Eine kurze Anleitung zur lectio divina. In: K. GOLSER/J. GELMI (Hg.), Weisheit und Kult. Festschrift zur Emeritierung von Johann Mayr und Josef Tscholl, Brixen 1993, 15-21; DERS., Una Chiesa alla ricerca del senso delle Scritture. In: „L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa“, Leumann/Torino 1998, 9-14.

diese Methode kennzeichnenden Fachausdrücke finden sich bei Cusanus, und die Kenntnis dieser Methode läßt den Gedankengang des Cusanus erfassen. Ohne die Kenntnis dieser Methode könnte jemand vermuten, daß Cusanus einfach Gedankensprünge und freie Assoziationen zu Bibeltexten vorträgt.

Cusanus unterscheidet zwischen einer Auslegung gemäß der „littera“ (dem Buchstaben) und der Auslegung gemäß dem „Spiritus“ (Geist): „Die Worte Jesu sind Worte ewigen Lebens. Sein Wort bewahren kann niemand, außer wenn er den Geist oder das Verständnis der Worte hat. Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig. Der Geist der Worte Jesu ist der Heilige Geist, der lebendig macht. Niemand kann sterben, der die Worte Jesu bewahrt, da er in sich den Geist des Lebens hat“ (Sermo CCXXXII). Auf die Stichworte „littera“ und „Spiritus“ nimmt Cusanus mehrmals Bezug: im Sermo CXXV auf der Synode 1453; im Sermo CCVII auf der Synode 1455; ausführlicher in einer kurzen Auslegung von 2 Kor 3,6 im Sermo CLXIX. Nach Cusanus ist es Christus, der den Sinn der Schriften und das geistliche Verständnis eröffnet und eine „spiritualis cultura“ einrichtet (Sermo CLXXXIX). Cusanus führt den heiligen Paulus als Beispiel an: „Auf die Frage des Paulus ‘Wer bist du?’ antwortet Jesus: ‘Effeta – ich bin Jesus, von dem alle Schriften sprechen, die du ja liebst’. Paulus, der taub und stumm war, beugte sich sofort und verstand, daß unter den Buchstaben der Geist Christi, der Geist des Lebens, enthalten ist. Nachdem die Liebe zum Buchstaben gelöst war, wurde er zu einem Liebhaber des Geistes des Buchstaben, nämlich Jesu“ (Sermo CCXXXIX; ähnlich Sermo CCLXV). Das Begriffspaar „littera et Spiritus“ findet sich einige Male: In der Predigt „Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato passus et sepultus est“ (Sermo CCLXXVIII): Christus öffnet die göttlichen Schriften, die im sinnhaften Buchstaben jenen Geist der Wahrheit haben, die die Seele unsterblich nährt. Ebenso im Sermo CXXI „Qui habet aures“, in synodo 1453. Die Rolle des Heiligen Geistes in der Schriftauslegung, also die Rolle des Spiritus, um die „littera“ zu verstehen, wird besonders in Sermo CCXXXII erklärt: Der Heilige Geist ist der Wegbegleiter, so wie Jesus Wegbegleiter der Jünger auf dem Weg nach Emmaus war, der Heilige Geist ist doctor/Arzt, der das Rezept lesen kann. Nur durch den Heiligen Geist wird die Predigt zu einem feurigen Wort. Der Heilige Geist ist „ductor, ostensor, informator“.

Eine zweite Reihe von Ausdrücken diente im Mittelalter einer genaueren Differenzierung. Der „sensus spiritualis“, der geistliche Sinn, wurde unterteilt in drei „sensus“, nämlich den „sensus allegoricus, moralis (auch tropologicus genannt), anagogicus“. In der Predigt



CCLVI faltet er den geistlichen Sinn in drei verschiedene Sinne aus und kommt so zur klassischen Lehre vom vierfachen Sinn der Schrift. An seiner Oberfläche erzählt der biblische Text eine Geschichte („historia“); das macht den Wortsinn aus. Unter dieser Oberfläche ist ein dreifacher geheimnisvoller Sinn („sensus, significatio“) verborgen, nämlich der tropologische, der allegorische und der anagogische. Im tropologischen Sinn verstanden, lädt der Bibeltext zur Nachahmung ein, im allegorischen stärkt er die Seele im Glauben, im anagogischen lenkt er die Hoffnung auf die Schau Gottes von Angesicht zur Angesicht.<sup>16</sup>

## 2.2 Die Predigt in Prettau – eine Predigt nach dem vierfachen Schriftsinn

Als Beispiel einer Predigt nach dem vierfachen Sinn der Schrift gehe ich auf den kurzen Predigtentwurf zur Einweihung der Kirche in Prettau am 22. Juni 1455 ein (Sermo CXCI): „Gaudium erit angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente“. Es handelt sich um die Auslegung des Abschnittes Lk 15,1-10, des Gleichnisses vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme und von der Freude des Findens. Cusanus bietet eine längere zusammenhängende Darlegung und hält sich ganz an den biblischen Text. Es finden sich keine philosophischen Erklärungen. Er zeigt, und zwar ganz im Sinn der Fragestellung des „sensus spiritualis“, wer Christus ist, wie es um die Seele bestellt ist und zu welchem Ziel der Mensch berufen ist. Die Predigt ist eine Botschaft von Freude und Leben. Das gewählte Vokabular gibt die Richtung an. Ich nenne zwei Beispiele: Das Wort „Gaudium – Freude“ (3-mal im Bibeltext) wird 33-mal in der Predigt wiederholt, dazu noch 10-mal das im biblischen Text nicht verwendete „congaudere“. Interessant ist nun, daß Cusanus einige Wörter verwendet, die im biblischen Text des Hirten Gleichnisses nicht vorkommen. Die Häufigkeit zeigt ihre Bedeutung. Ich nenne: „desiderium“ (10-mal), „Verbum“ (16-mal), „vita“ (21-mal). So wird auch in dieser Predigt ein Akzent deutlich, der für Cusanus wichtig war: Es geht um die tiefen Wünsche der Menschen, und es geht um das Angebot des Lebens. Die Grundbotschaft dieser Predigt lautet: Der Mensch, der Sünder ist, soll sich freuen, daß Jesus ihn sucht und er in die Mahlgemeinschaft mit Jesus berufen ist, daß er Anteil am Leben, nämlich an der himmlischen Hochzeit, haben soll und daß die Freude Gottes und der Heiligen über die Rettung zur Freude des Menschen wird.

<sup>16</sup> REINHARDT, Bibelexegese 39, faßt so die Aussage von Sermo CCXXXII zusammen.

Aus diesem kunstvoll gewobenen Text möchte ich einige Akzente aufzeigen. Im ersten Abschnitt des Hauptteils erklärt Cusanus das Gleichnis vom Hirten, der das verlorene Schaf sucht. Im Himmel ist mehr Freude über einen einzigen Sünder, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die es nicht nötig haben, umzukehren. Cusanus verstärkt den christologischen Akzent, indem er Jesus selbst eine kurze Rede halten läßt, in der er sich als den Guten Hirten und Erlöser darstellt. Jesus hat eine große Sehnsucht, die Menschen zu retten, und er wird nicht müde, wenn er auf den eigenen Schultern den Sünder trägt. Jesus ist der Gute Hirt, dem es um das Leben der Seinen geht. Er führt zu den Weiden des Lebens. Die christologische Bedeutung des Textes wird in den Würdebezeichnungen und Würdenamen, die Cusanus für Jesus verwendet, deutlich: Jesus ist der Retter, der Sohn Gottes, die Weisheit, Retter und Arzt, Hirt, Wahrheit, Bräutigam, Erlöser. Besonders wichtig als Bezeichnung für Jesus ist der Ausdruck „Wort Gottes“. Im zweiten Abschnitt des Hauptteils erklärt der Kardinal das Gleichnis der Frau, die die Drachme sucht. Auch dieses Gleichnis deutet er christologisch. Die Frau ist ein Bild für Christus, die Weisheit des Vaters. Die Weisheit (die im Alten Testament als Frau dargestellt wird), d. h. das Wort Gottes, sucht die verlorene Drachme. Die Weisheit zündet eine Lampe an – Jesus selbst ist dieses Licht, da er gesagt hat: „Ich bin das Licht der Welt“.

Biblische Texte sind nach der Weise des „sensus moralis/tropologicus“ Aussagen über den Menschen. So deutet Cusanus die Drachme als Bild der Seele: Wie die Münze eine Prägung aufweist, hat auch die Seele eine Prägung: Das Zeichen des Wortes Gottes. Sie ist „conformata“ – gleichgestaltet dem Wort Gottes (ebenso in *Sermo CLXXII*). Diese für Cusanus wichtige Vorstellung ist auch in anderen Predigten erwähnt, z. B. im *Sermo CCXLIX*: Wir sind die Münze Christi, indem wir seine Gestalt und Inschrift tragen, wie der Name „Christ“ bedeutet (ebenso in *Sermo CCLI*). Ähnliche Gedanken der Gleichgestaltung der Seele, über die „Anima deiformis et verbo similior“ aufgrund der Prägung der Seele durch das Wort Gottes, hatte Cusanus schon in „*De visione Dei*“ XXIV ausgesprochen. Den „sensus anagogicus“ arbeitet Cusanus heraus, indem er zum Thema des Hochzeitsfestes übergeht: Wir sind eingeladen zur Freude des Hochzeitsfestes, damit wir uns mit dem Bräutigam Christus freuen. Wenn Jesus, das Wort Gottes, eine einzige Seele zur Umkehr führt, wird die gefangene Braut befreit, und es freuen sich alle Engel mit dem Wort Gottes. Das Weltbild ist geprägt von der Überzeugung, daß die Schafe zum unsterblichen himmlischen Leben bestimmt sind.

### 3. Die zentralen Gehalte der Brixner Predigten und der Zweck der Predigten

Die „Summa Sacrae Scripturae“ kann auch als „Summa sermonum“ des Cusanus bezeichnet werden. Cusanus selbst sagt es in folgender Weise: „Das ist die Summe der Heiligen Schrift, die nichts anderes als den vollkommenen Menschen beschreibt, nämlich Jesus, den Sohn Gottes, und daß durch das Brot des Lebens und des Verständnisses die Nachahmer durch den Glauben und aufgrund des Glaubens den Genuß der Gottheit Christi erlangen“ (Sermo CCLVI). In dieser Predigt finden wir auch das Anliegen der geistlichen Schriftauslegung zusammengefaßt: Es geht um „quid faciendum, credendum, sperandum“. Immanuel Kant hat diese Fragen formuliert: „Was kann ich wissen, was kann ich hoffen, was muß ich tun, wer bin ich?“

#### 3.1 Predigt als Christusverkündigung: „Christum evangelizare“

Auf die Frage „Quid credendum?“ im Sinne des „sensus allegoricus“ antwortet die christuszentrierte Verkündigung. Wie W. A. Euler ausführt, ist Kern und Lieblingsgegenstand seiner Verkündigung die Person Jesu Christi.<sup>17</sup> Man hat zu Recht gesagt: Jesus Christus ist das Herz der Theologie des Cusanus. Er hat im Laufe seines Lebens, vor allem in seiner bischöflichen Tätigkeit in Brixen – wie er selber in der von ihm selbst seiner Predigtsammlung angefügten Schrift „De aequalitate“ sagt – immer mehr Christus als „Summa evangelii“ entdeckt. Ein solches Wort ist eine wunderbare Zusammenfassung einer Lebensgeschichte.

Cusanus kommt ausdrücklich auf den Zweck von Predigten zu sprechen. Er sagt: „Die ganze Predigtstätigkeit der Priester zielt darauf ab, daß Jesus, der Sohn Mariens, als der verheißene Messias und Sohn Gottes geglaubt werde“ (Sermo CLXXI). Prägnant ist es in der Predigt über den guten Hirten zusammengefaßt: Cusanus nennt als eine wichtige Aufgabe „Christum evangelizare“. Es geht ihm um ein „Christum devotius et altius evangelizare“ (Sermo CCLXXII). Als Beispiel führt er Paulus an, der in tiefer Weise „Christum evangelizavit“ (Sermo CLXXXV). Zentral ist für Cusanus die Verkündigung, daß der Sohn Gottes das Wort Gottes und der Offenbarer des Vaters ist.<sup>18</sup> Der Sohn Gottes ist für Cusanus das „verbum abbreviatum“, das kurz gefaßte Wort. Damit nimmt Cusanus eine der mittelalterlichen Theologie eigene Vorstellung auf, und er erklärt dies in Sermo CCLVIII: „Der Sohn Gottes ist das kurz gefaßte Wort, eine Schlußfolgerung, die alles enthält,

<sup>17</sup> W.A. EULER, Christusverkündigung, 76.

<sup>18</sup> Dazu besonders EULER, Christusverkündigung.

was vorher gesagt wurde und nachher gesagt werden kann. Im Sohn Gottes, dem Wort, ist alle Weisheit, aller Sinn, alle Zielrichtung, alle Wahrheit, jeder Begriff und was darüber gesagt werden soll, voll und vollkommen enthalten“.

Sprachlich zeigt sich diese starke Betonung der Person Christi in den vielen Würdebezeichnungen für Christus, die sich in den Schriften finden. Schon in der ersten Brixner Predigt (Sermo CXXII), die den Titel „Agnus in cruce“ hat, jedoch eigentlich von der Wahrheit, der Schau der Wahrheit und dem Erlangen der Wahrheit handelt, finden sich die Bezeichnungen: „veritas, quae Christus est“, „doctor“, „magister“, „illuminator“, „mediator“. Christus ist „Filius hominis“, „Verbum patris“, „pacificator“ und „mediator“ (Sermo CXXII). Besonders wichtig als Bezeichnung für Jesus ist der Ausdruck „Wort Gottes“. Einen besonders interessanten Titel verwendet Cusanus im Zusammenhang mit dem Sabbat, und er nennt Jesus den „Sabbatissimus“ (Sermo CCLXXVI). Dementsprechend gilt es, den Sabbat zu halten.

### 3.2 Christusförmigkeit – „Anima christiformis et anima verbigena“

Aufgrund der Frage „Quid faciendum?“ im Sinn des „sensus allegoricus/tropologicus“ entwickelt Cusanus sein Anliegen, zu zeigen, wie der Glaubende zu einer „anima christiformis“ verwandelt wird. „Christiformis“ findet sich in vielen Texten. Konkret bedeutet dies „Christus anziehen, der die vollendete Demut, der vollendete Gehorsam, der vollendete Glaube, die vollendete Hoffnung, die vollendete Liebe ist“ (Sermo CCI). Aufgabe des Predigers ist: „So wie Gott der Vater durch Erkennen den Sohn zeugt, soll auch der Hirt durch die Kraft von oben ... geistliche Söhne zeugen ..., so daß Christus im Gläubigen Gestalt annimmt“ (vgl. Sermo CCLXXX).

Viele biblische Texte werden so ausgelegt, daß sie zu einem Spiegel des menschlichen Lebens werden. Dies ist auch das Anliegen des sogenannten „sensus moralis/tropologicus“. In der Auslegung der Geschichte von Zachäus (Lk 19,1-10) (Sermo CXXIV, „In die dedicationis“, 1452) verbindet er den Gedanken der Christusförmigkeit mit dem der Seele als Haus Gottes. Daß Jesus in das Haus des Zachäus eintritt, ist ein Bild, daß Christus bis ins Herz des Zachäus kommt. „Das Zeichen, daß Christus bis ins Herz des Zachäus kommt: er hat ihn verwandelt und christusförmig gemacht. Christus ist nicht in ein von Steinen gemachtes Haus gekommen, sondern in die Seele des Zachäus. Welcher Adel des vernunftbegabten Geistes („rationalis spiritus“), in ihr (in „ea“ – gemeint ist wohl „anima“) ist die Wohnung der Weisheit.“ Überlegungen über die „anima“, den „intellectus“ als Sitz der Weisheit finden sich öfter.

In bezug auf die Schriftauslegung findet sich die interessante Formulierung von der „anima verbigena“ – die Seele soll das Wort zeugen. Der Gedanke stammt aus der Theologie der Kirchenväter. Es sei nur Ambrosius angeführt: „Quaecumque crediderit anima et concipit et generat Dei Verbum“ (In Lucam II, 26): Wenn die Liebe zur Weisheit in die Seele kommt, stirbt von selbst die Liebe zum Vergänglichen und wird die Seele „verbigena“, Wortgebälerin, in die der Geist Jesu aufgenommen ist (Sermo CCXXXIX). „Das Wort Gottes erzeugt die Weisheit in der Seele, das heißt, sich selbst, da das Wort Gottes seine Weisheit ist“ (Sermo CCLX). Das Ziel der Predigt ist dem entsprechend dann, daß die „anima verbigena“ wird (Sermo CLXVII). Das Vorbild einer solchen Seele ist Maria, die „Verbigena“ (Sermo CCLXXVIII).

### 3.3 Für das ewige Leben bestimmt – „Oves praedestinatae ad vitam aeternam“

Als Antwort auf die Frage: „Quid sperandum?“ im sensus anagogicus kommt Cusanus an vielen Stellen auf die Sehnsucht des Menschen nach Leben und Vollendung zu sprechen: „Die Schafe sind für das ewige Leben bestimmt“ (Sermo CXCI). In den Predigten ist ein nahezu unersättlicher Wunsch nach Leben zu spüren, das „desiderium vitae“. Dazu sei die erste und die letzte der Predigten der Brixner Zeit angeführt. Schon in der ersten Predigt in Brixen am 7. April 1452 (Sermo CXXII) spricht er davon, daß jemand, der den Geist Christi hat, zum letzten der Wünsche gelangen kann, nämlich der Vereinigung mit der Quelle jeden guten Verlangens, nämlich mit Gott. Und in der letzten Predigt in der Diözese sagt er: Christus „ist gekommen, um uns den Weg zu zeigen, wie wir seinen Geist erfassen können, den Geist der Weisheit und Unsterblichkeit“ (Sermo CCLXXXVIII, in Bruneck am 8. September 1458). Damit die Menschen selber zum Leben gelangen und andere zum Leben führen, ist uns die Heilige Schrift geschenkt. „Die Lesung des Evangeliums bietet uns eine Speise, so daß man nicht anderswo Nahrung suchen muß, mit der wir erquickt werden, durch die wir unter Christus, dem Hirten, zur Weide des Lebens geführt werden und zur Kunst des Weidens, durch die wir (an)geleitet werden, die uns anvertrauten Schafe zu weiden“ (Sermo CCLXXX). Es gilt: „Pascere est verbo Dei vivificare / durch das Wort Gottes lebendig machen“ (Sermo CLXXIV). Darum ging es Kardinal Cusanus in seinen Brixner Predigten.



## Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie

Eine Analyse des *Sermo* CCIV

In neuerer Zeit haben Theologen, nach Luthers in seiner Art berechtigtem Protest gegen eine *theologia gloriae* (WA 1,362), die Kategorie der Herrlichkeit in ihrer Bedeutung für ein angemessenes Verständnis der Offenbarung des verborgenen Gottes in der Welt wieder entdeckt. Für Karl Barth ist Herrlichkeit „der sichtbar werdende Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten, [...] das Wesen Gottes, sofern es in sich selbst ein sich kundgebendes Wesen ist“ (KD II/1, 725). Noch mehr hat Hans Urs von Balthasar den Begriff der Herrlichkeit in den Mittelpunkt der Theologie gerückt. Im ersten Teil seiner großen theologischen Trilogie behandelt er unter dem Titel „Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik“ die göttliche Offenbarung unter dem Aspekt der Wahrnehmung des Schönen.<sup>1</sup> In Nikolaus von Kues sieht er den Hauptvertreter einer philosophischen Theologie der Herrlichkeit am Beginn der Neuzeit, der „mit mächtiger Hand die Fäden der großen abendländischen Überlieferung – Griechentum und Christentum, Vergangenheit und Zukunft – zu einem Knoten“ zusammengeschnürt habe.<sup>2</sup> Im Bezug auf die Schrift *De pace fidei* stellt er geradezu eine Übereinstimmung seiner Konzeption mit der des Cusanus fest; beide wollten „die Herrlichkeit des Christlichen ohne Abstriche an seiner Absolutheit im Rahmen der Gesamtverherrlichung Gottes in seiner Weltoffenbarung“ sehen.<sup>3</sup>

Im Folgenden soll eine Predigt des Cusanus zum Thema der Herrlichkeit vorgestellt und analysiert werden, die Hans Urs von Balthasar nicht kannte; sie ist 1996 erstmals in ihrer Gesamtheit als *Sermo* CCIV der kritischen Edition erschienen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. 3 Bde. (Einsiedeln 1961-1969). Vgl. auch G. BACHL, *Herrlichkeit, systematisch-theologisch*, in: LThK <sup>3</sup>V, 24.

<sup>2</sup> H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit*. 3/I, 552-592; das Zitat S. 556.

<sup>3</sup> Ebda. S. 591. Weitere Ausführungen H. U. von Balthasars über Cusanus siehe in *Theologik* II (1985) 191-198 sowie in seinem Beitrag in *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* III/2, Einsiedeln 1969, S. 133-319; dort (bes. S. 245) bezieht er sich auf die Äußerungen des Cusanus über die „visio mortis“ in *Sermo* CCLXXVII.

<sup>4</sup> Nicolai de Cusa *Opera omnia*, vol. XIX, fasc. 1: *Sermones* CCIV-CCXVI a Klaus REINHARDT et Walter Andreas EULER editi (Hamburg 1996) 1-8; deutsch in: NIKOLAUS VON KUES, *Predigten im Jahreslauf*. In Verbindung mit K.

Es handelt sich um den Entwurf zu einer Predigt, die Cusanus am 29. September 1455, am Fest des heiligen Erzengels Michael, in seiner Bischofskirche in Brixen gehalten hat. Das Thema der Predigt, Gottes Herrlichkeit (gloria), entnimmt Cusanus nicht, wie gewöhnlich, einer der biblischen Lesungen der Tagesmesse, sondern dem Schluß der Präfation: „Mit der ganzen Streitmacht des himmlischen Heeres singen wir das Lied Deiner Herrlichkeit ...“

In den Jahren 1454 bis 1457 hat sich Cusanus, was seine literarische Tätigkeit angeht, ganz auf die Predigtstätigkeit konzentriert; nach der Vollendung der Schrift über das Sehen Gottes (8.11.1453) hat er bis zur Fertigstellung von *De beryllo* (18.8.1458) keine philosophisch-theologischen Traktate verfaßt; die Predigten übernehmen gleichsam deren Part mit.<sup>5</sup> Dem *Sermo CCIV* kommt nach des Cusanus eigenen Worten eine besondere Bedeutung zu. „Diese unsere Predigt soll wie eine erste und grundlegende für alle weiteren sein, aus der noch viele Predigten gebildet werden können“ (N. 1,7-9).

Vermutlich steht diese Aussage im Zusammenhang mit dem von Cusanus in den Jahren 1454/55 gefaßten Plan, seine Predigten zu ordnen, zu überarbeiten und als Buch herauszugeben.<sup>6</sup> Der *Sermo CCIV* sollte offenbar den programmatischen Anfang der Sammlung bilden. Obwohl der Plan in dieser Form nicht zur Ausführung kam, bleibt doch bestehen, daß Cusanus dem *Sermo CCIV* eine fundamentale Bedeutung beigemessen hat. Denn er fährt fort: „Denn aufgrund einer intensiven Meditation gelangte ich durch die Eingebung Gottes dahin, daß ich in einem leicht faßlichen Überblick (Compendium) eine beträchtliche geistige Einsicht in das Gesamt erlangte“ (N. 1,9-11).

---

REINHARDT eingeleitet und übersetzt von H. SCHWAETZER (Münster 2001) 63-71.

<sup>5</sup> Vgl. W. A. EULER, Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues, in: MFCG 27 (2001) 65-80, dort S. 66. Die Bedeutung der Brixener Predigten wäre noch höher anzusetzen, wenn sich die Vermutung von M.-A. ARIS erhärten ließe, daß nämlich Cusanus viele seiner Predigten nicht für die Bevölkerung von Brixen konzipierte, sondern in seinen Sermones im geistigen Austausch mit Gleichgesinnten, vor allem mit den Mönchen von Tegernsee und mit seinen Familiaren in Brixen, Probleme der Theologie reflektierte und eine neue Form von Theologie erprobte. Vgl. M.-A. Aris, „Praegnans affirmatio“. Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues, in: ThQ 181 (2001) 97-111.

<sup>6</sup> Brief an Bernhard von Waging, Brixen, 16. 8. 1454; ed. E. VANSTEENBERGHE, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle (Münster 1915), 140 und Brief vom 28. 7. 1455, ebda. S. 160. Vgl. auch R. HAUBST, Streifzüge in die cusanische Theologie (Münster 1991) 255.

Die Predigt, Frucht längerer intensiver Meditation und zugleich göttlicher Inspiration, will also ein leicht faßliches Kompendium sein, das eine Einsicht in „Alles“, in das Gesamt, enthält. Das ist ein hoher Anspruch, der aber auf dem Hintergrund der geistigen Entwicklung des Nikolaus von Kues durchaus verständlich wird. Immer wieder hat er sein Bemühen um Einsicht in das Ganze des Seins in einer kompendienhaften Formel zusammengefaßt, für die er zumindest seit *De sapientia* (1450) den Charakter der Leichtigkeit reklamiert. Schon in *De docta ignorantia* (1440) spricht er davon, wie ihm die von Gott geschenkte Einsicht in die Idee der belehrten Unwissenheit zum Prinzip wurde, aus dem er die Erkenntnisse der drei Bücher dieser Schrift entwickelt hat und aus dem heraus er sie noch weiter ausdehnen oder auch kürzer fassen könnte.<sup>7</sup> Die ganze Entwicklung des cusanischen Werkes läßt sich wohl am besten verstehen als ein Fortschreiten zu immer neuen, oft durch einen eigenen Terminus charakterisierten Standorten, von denen aus sich ihm Neues oder aber das Alte in neuem Licht zeigte.<sup>8</sup> So stellt diese Predigt den Versuch dar, unter dem Stichwort der Herrlichkeit ein Kompendium christlicher Weltanschauung zu präsentieren. Dieser Anspruch wird bekräftigt durch die abschließende Bemerkung der Einleitung: „Und es steht mir nicht frei, mein Licht unter einem Scheffel zu verstecken, sondern vielmehr muß ich es auf einen Leuchter stellen, damit es denen leuchtet, die in das Haus eintreten – also in die Kirche, die Säule und Grundfeste der Wahrheit ist (vgl. 1 Tim 3,15). Vor allem bin ich aber verpflichtet, euch diesen Schatz zu öffnen, da ihr doch meine Kinder seid, die wie ein Vater mit dem Wort des Lebens zu weiden ich gehalten bin“ (N. 1,12-19).

Bemerkenswert ist, daß er die Verpflichtung nicht einfach auf die Verkündigung des Evangeliums bezieht; er fühlt sich vielmehr verpflichtet, seine ihm von Gott geschenkte persönliche Einsicht in die Wahrheit des Evangeliums mitzuteilen. Damit nimmt er bis zu einem gewissen Grade schon das Thema der Predigt selbst vorweg: der Geist will sich anderen mitteilen, er will von anderen erkannt und anerkannt, d.h. verherrlicht werden.

Nach den Vorbemerkungen setzt die Predigt ein mit philosophischen, erkenntnistheoretischen Erwägungen zum Gottesbegriff; dann erst wendet sich Cusanus dem mehr biblisch orientierten Thema der

<sup>7</sup> *De docta ign.* III, Ep. ad Julianum.

<sup>8</sup> Vgl. zu diesem Begriff der Genese H. SCHWAETZER, *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate* (Hildesheim 2000) 23-32.

Selbstverherrlichung Gottes in den vernunftbegabten Geschöpfen zu. Dieses Vorgehen mag uns heute befremden; aber es ist charakteristisch für das Denken des Cusanus. Ihm kommt es auch in der Predigt darauf an, das Gegläubte verständlich zu machen, und das auch in philosophischen Kategorien.

Das gilt in der vorliegenden Predigt zunächst einmal für den Glauben an die Existenz Gottes. Daß Gott existiert, ist für ihn schlechthin gewiß, weil diese Annahme von allen Nationen geteilt werde. Trotzdem spricht er der entgegengesetzten Annahme, nämlich daß Gott nicht sei, nicht jede Wahrheit ab. In ihr kommt zur Geltung, daß Gottes Sein alles menschliche Begreifen übersteigt. Mit diesen durchaus noch traditionellen Ausführungen über die Bedeutung der *via negativa* und der *via eminentiae* für die menschliche Gotteserkenntnis hatte Nikolaus von Kues schon seine erste Predigt von Weihnachten 1430 begonnen.<sup>9</sup>

Im vorliegenden *Sermo* CCIV geht er einen Schritt weiter.<sup>10</sup> Die Annahme der Existenz Gottes ist für ihn eine Denknotwendigkeit, die jedem einleuchtet. „Aber daß Gott die Notwendigkeit selbst ist, die nicht nicht sein kann, das sieht jeder“ (N. 3,1-2).

Dieses „Sehen“, diese Einsicht ergibt sich aus der Selbstreflexion des menschlichen Geistes über die Wahrheit seines Denkens, und zwar dann wenn er die sich direkt widersprechenden Aussagen „Gott ist“ und „Gott ist nicht“ zusammenhält. „Denn wenn dieses wahr ist, daß er selbst ist, habe ich die Existenz der Wahrheit. Wenn es aber wahr ist, daß er selbst nicht ist, habe ich wiederum die Existenz der Wahrheit. Wenn du auf diese Weise sagst, daß es wahr sei, daß die Wahrheit existiere, und gleichermaßen sagst, daß es wahr sei, daß die Wahrheit nicht existiere, dann bekräftigst du immer, wie auch immer du in einander direkt widersprechender Weise formulierst, daß sie selbst, die Wahrheit, existiert. Daher ist Wahrheit, daß die absolute Notwendigkeit des Seins existiert, welche die Wahrheit selbst ist, durch die alles das ist, was ist“ (N. 3,2-11).

Den Schlüssel zum Verständnis dieser Überlegungen bildet die cusanische Lehre von der *coincidentia oppositorum*, die er erstmals in *De docta ignorantia* entfaltet hat. Sie erlaubt es ihm, jenseits von Theismus und Atheismus, aus der Wahrheit des menschlichen Denkens die Notwendigkeit Gottes aufzuzeigen.

Weiterhin ermöglicht ihm diese Doktrin, Identität und Differenz von Gott und Welt, von Einheit und Mannigfaltigkeit in angemessener

<sup>9</sup> Sermo I, N. 2-3: h XVI, S. 3-5.

<sup>10</sup> Diesen weiteren Schritt hatte er schon im Sermo XXII „Dies sanctificatus“ (Weihnachten 1440) gemacht (N. 7-15; h XVII).

Weise, jenseits von Pantheismus und Deismus, zu denken.<sup>11</sup> Als absolute Notwendigkeit ist Gott herausgelöst (= absolutus) aus allen Gegensätzen und unabhängig von allem in sich subsistierend. Zugleich aber ist er auch als der Ursprung des Sein und Wesen aller Dinge. Das Wort „essentia“, das Cusanus in diesem Zusammenhang gebraucht, meint nicht den abstrakten Begriff des Wesens, das allen Dingen derselben species zukommt; es bezeichnet vielmehr das Prinzip allen Seins, das in seinem Vermögen wirklich (actu) alles enthält (complicat), was sein kann.

In einem weiteren Gedankenschritt wechselt Cusanus von der philosophischen Begrifflichkeit (Gott als *essentia* und *principium*) zum biblischen Begriff des Schöpfers über, ohne daß dies für ihn eine Metabasis *ex alio genos* bedeutete. Das Geschöpf kann Gott, wie Cusanus ausführt, nur als die höchste und vollkommene Gutheit denken; Gott ist der Beste, der alles auf beste Weise und zum besten Ziel erschaffen hat. „Kein Geschöpf kann anderer Auffassung sein, als daß sein Schöpfer besser ist, als es ihn sich denken kann. Denn wie könnte ein Geschöpf etwas anderes vom Schöpfer sagen, der ihm doch das Sein gegeben hat, von dem jedes Geschöpf nicht bezweifelt, daß es so gut ist, daß Besseres nicht gedacht werden kann“ (N. 4,1-7).

Durch die Einführung des Begriffs der Gutheit wird die Betrachtung von der Ebene des Seins auf die des Wirkens verlagert. Damit ist Cusanus beim eigentlichen Thema der Predigt angekommen. Ihn bewegt die Frage: Was ist das beste Ziel, das der beste Schöpfer in seinem Wirken verfolgt? Die Antwort ist für Cusanus klar: „Ziel der Schöpfung ist das Sich-Zeigen der Herrlichkeit Gottes“ (N. 6,10-11).<sup>12</sup>

Seine These stützt Cusanus durch einen Vers aus dem Buch der Sprüche (Spr 16,4), der in der Version der Vulgata lautet: „*Universa propter semet ipsum operatus est Dominus*“ (Alles hat der Herr um seiner selbst willen gewirkt).<sup>13</sup> Diese von Nikolaus öfters herangezogene Bibelstelle bringt nach seinem Verständnis zum Ausdruck, daß das letzte Ziel des göttlichen Schaffens nur Gott selbst sein kann.<sup>14</sup> Das

<sup>11</sup> Vgl. dazu H. FLASCH, Nicolaus Cusanus (München: Beck, 2001) 43-45.

<sup>12</sup> Vgl. auch den Satz: „*Omnia igitur Deus propter ostensionem magnae gloriae suae operatur, et ideo ratio, cur cuncta sic sunt ut sunt, haec est: ut ostendatur gloria Dei.*“ (N. 7,1-4)

<sup>13</sup> Die Einheitsübersetzung sagt: „Alles hat der Herr für seinen Zweck erschaffen, so auch den Frevler für den Tag des Unheils.“ Der Vers bringt also das zweckmäßige Walten Gottes zum Ausdruck, sagt aber nicht, daß Gott selbst der Endzweck seines Handelns sei.

<sup>14</sup> Im Sermo I hat Cusanus dem Text „*Creavit autem ultimo Deus hominem, tamquam in quo complementum et creaturarum perfectio consisteret.*“ Hominis



bedeutet, wie Cusanus gleich hinzufügt, keineswegs, daß Gott sich durch die Schöpfung selbst verwirklichen und so von den Geschöpfen abhängig machen würde. Gott schafft nicht aus innerer Notwendigkeit, sondern weil er in seiner überfließenden Güte Geschöpfen an seinem Sein Anteil geben will.<sup>15</sup> Aber Cusanus hält daran fest: Gott ruft die Geschöpfe nicht um derentwillen ins Dasein, sondern um seinetwillen, zu seiner eigenen Ehre und Verherrlichung.

Diese abstrakten Überlegungen verdeutlicht Cusanus im Folgenden am Gleichnis vom König. Die größte Sorge der Könige, so stellt er fest, gilt ihrem Ruhm. Cusanus sagt das keineswegs im tadelnden Sinn. Im Gegenteil, er spitzt diese Feststellung sogar noch zu: „Ein unbekannter König, der nur ein Privatleben führt, ist nicht so sehr ein König als kein König.“<sup>16</sup>

Das Königsgleichnis begegnet schon bei Meister Eckhart, allerdings in etwas anderer Form. Für Meister Eckhart setzt das Königsein eines Königs in erster Linie voraus, daß der Betreffende selbst darum weiß.<sup>17</sup>

---

autem perfectio in Deo est“ später den Satz vorangestellt: „Advertat hic unusquisque: Deus propter se cuncta creavit, ut omnis creatura suum optimum finem haberet“: h XVI, Sermo I, N. 15,1-7. Vgl. auch Sermo VIII,11,6 sq.; XXI,3,6 sq.; XXII,32,2-4.

<sup>15</sup> „Gott hat alles um seiner selbst willen gemacht, damit er die Reichtümer der Herrlichkeit bekannt mache, und das weil er gut ist. Die Natur des Guten verhält sich so, daß sie sich selbst verströmt (quod est suiipsius diffusiva). Weil es das Gute ist, ist es bestrebt sich zu vervielfältigen. So vervielfältigt es sich, damit es das Nicht-Gute in die Gemeinschaft mit seiner Gutetheit anzieht.“ Sermo CLXVIII (161): Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 60<sup>rb</sup>; Übersetzung nach M. THURNER, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (Berlin 2001) 33-34. Vgl. dazu auch K. KREMER, Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? – Zur Herkunft der Formel: „Bonum est diffusivum sui“, in: ThPh 63 (1988) 579-585.

<sup>16</sup> „Rex ignotus private degens non est plus rex quam non rex“ (N. 5,17-18). Die Sentenz begegnet bei Cusanus mehrmals und in leicht variierten Form, zum Beispiel: „Ignotus rex non differt a non rege“ (Sermo CLIV, N. 21,11-12). Weitere Belege siehe im Parallelenapparat zu Sermo CCIV zur Stelle (N. 5,17-18). Vgl. zum Königsgleichnis H. PAULI, Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues, in: MFCG 22 (1995) 163-186, besonders S. 181-183; W. A. EULER, Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues, in: MFCG 27 (2001) 65-80; M. THURNER, Gott (wie Anm. 15), 27-47, besonders S. 29.

<sup>17</sup> „Denn wäre ich ein König, wüßte es aber nicht, so wäre ich kein König. Hätte ich aber den festen Glauben, daß ich ein König wäre und meinten und glaubten das alle Menschen mit mir und wüßte ich für gewiß, daß alle Menschen es meinten und glaubten, so wäre ich ein König, und so wäre der ganze Reichtum der Könige mein, und nichts davon gebrähe mir.“ MEISTER ECK-

Bei Cusanus dagegen liegt der Akzent auf der Anerkennung durch die anderen. Er beobachtet, daß alle vernunftbegabten Wesen nach Ehre und Ruhm streben und dafür alles, selbst ihr Leben, einsetzen. Je vornehmer und edler ein Mensch ist, desto wichtiger ist es für ihn, daß er von anderen geehrt wird. Für einen König ist es geradezu lebensnotwendig; ohne daß er seine Herrlichkeit den Untertanen zeigt und von diesen anerkannt und gerühmt wird, ist er überhaupt nicht König (N. 5,9-19). Dieses Königsbild überträgt Cusanus auf Gott. Er ist der König schlechthin. „Unser König ist nicht einer, der Herrlichkeit hat, sondern er ist die unendliche Herrlichkeit selbst“ (N. 10,3-4). Für den Vergleich Gottes mit einem König beruft sich Cusanus nicht nur auf die Bibel, in der er natürlich mit Leichtigkeit viele Belegstellen ausfindig macht. Es liegt ihm aber daran, die Königsmetapher auf eine Übereinstimmung unter allen Menschen zurückzuführen. Nicht nur Christen, Juden und Sarazenen verehren Gott als den König der Könige, sondern auch die Heiden, und unter diesen, wie er besonders hervorhebt, die großen Philosophen Plato und Aristoteles (N. 5,20-31). Aus dem Vergleich zieht Cusanus den Schluß: „Da alle Könige dieser Welt mit höchster Sorgfalt darauf bedacht sind, durch wunderbare Werke ihre Herrlichkeit zu zeigen, so hat der König der Könige, von dem diese das haben, in vollkommener Weise alles dazu geschaffen, daß er seine Herrlichkeit kundtue“ (N. 5,32-37).

Bevor wir uns den Folgerungen zuwenden, die Cusanus aus dieser Einsicht zieht, soll auf die Königsmetapher selbst eingegangen werden. Daß Cusanus in der Predigt CCIV und in vielen anderen Predigten und Schriften den König als die Spitze der menschlicher Gemeinschaft betrachtet und Gott mit einem Monarchen vergleicht, ist aus seiner Zeit heraus zu verstehen.<sup>18</sup> Im Grunde geht Cusanus jedoch von allgemeinen Einsichten der Anthropologie aus. Jeder Mensch braucht in der Tat Anerkennung und Ehre, um als Mensch leben zu können. Im *Sermo CLXXXVII* beruft sich Cusanus auf eine andere allgemein menschliche Erfahrung. Wer eine Wahrheit entdeckt hat, der will seine Freude darüber anderen mitteilen und sich mit anderen darüber austauschen.<sup>19</sup> So

---

HART, Predigt 36, in: MEISTER ECKHART, Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übers. von Josef QUINT (Diogenes-TB 202: 1979) 323. Die Predigt 36 dieser Ausgabe entspricht der Predigt 68 in der kritischen Ausgabe: DW III, dort S. 140-141.

<sup>18</sup> K. FLASCH (Nicolaus Cusanus, 56-57) spricht von „politischer Metaphysik“, stellt aber auch fest (S. 56): „Die Monarchie dient hier als Vergleich [...] Die Intention ist nicht unmittelbar politisch.“

<sup>19</sup> *Sermo CLXXXVII* (181): Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 88<sup>vb</sup>, Z. 24-40: „Wir machen in uns die Erfahrung, daß unsere geistige Natur all ihr Streben darauf

will auch Gott seine Herrlichkeit anderen mitteilen, und das geschieht eben in der Schöpfung.

Daraus zieht Cusanus eine ganz wichtige Folgerung. Damit Gott seine Herrlichkeit mitteilen kann, muß er Wesen erschaffen, die diese Herrlichkeit erfassen können, also mit Vernunft begabte Wesen. „Demnach kann Gott seine Herrlichkeit nur denjenigen seiner Geschöpfe offenbaren, die über den Geist der Unterscheidung verfügen, die seinen Reichtum, seine Kraft, seine Weisheit und Macht unterscheiden können [...]. Deshalb ist alles geschaffen um der vernünftigen Geister willen, und diese selbst, damit sie die Herrlichkeit Gottes schauen. Dies ist folglich das Ziel der Schöpfung: die Offenbarung der Herrlichkeit des Schöpfers“ (N. 6,1-11).

Cusanus macht also einen deutlichen Unterschied zwischen der Schöpfung im allgemeinen und den vernunftbegabten Geschöpfen, zu denen er gerade in einer Michaelspredigt natürlich auch die Engel zählt. Nur die Engel und Menschen sind Partner Gottes, von diesem unmittelbar gewollt; die nichtgeistige Schöpfung wurde um der Menschen und Engel geschaffen. Beschränken wir uns im folgenden auf die Menschen.

Die Menschen sind nach Cusanus zwar keine gleichwertigen Gesprächspartner Gottes; aber sie sind, um in der Sprache des Königsleichnisses zu bleiben, auch keine Knechte oder Sklaven, sondern Edle und Freie. „Unser edelster König will Edle und Freiwillige in seiner Ratsversammlung haben, und zwar viele“ (N. 8,1-2).<sup>20</sup>

---

richtet, die Herrlichkeit bekannt zu machen, die sie besitzt, indem sie erkennt. Wer sich freut, sehnt sich deshalb nach jemandem, der seine Freude teilt, und sucht ihn [...]. Überhaupt ist es so, daß, weil unsere Freude bekannt werden soll, der Besitz keines Gutes Freude macht, ohne jemanden, der sich mitfreut (nullius boni sine socio iucunda possessio). Und wie der Geist seine Herrlichkeit nicht bekannt machen kann, wenn er nicht andere zur Teilhabe beruft, denen sich mitzuteilen er bemüht ist, damit so andere in ihrem Erkennen die Herrlichkeit kosten, die er selbst erkennend besitzt, so tut nach unserem Urteil Gott alles, damit der Reichtum seiner Herrlichkeit bekannt und anerkannt wird, wie der Apostel an vielen Stellen sagt.“ Übersetzung nach PAULI, Die geistige Welt (wie Anm. 16) 182, Anm. 43.

<sup>20</sup> Noch deutlicher in Sermo CLXXXVII (181): „Es offenbart Gottes Größe, daß der Mensch, der ohne freies Entscheidungsvermögen nicht das edle Gottesgeschöpf sein könnte, das er ist, irren und sündigen kann [...] Er wollte keine Knechte, die – wie das Zugvieh unter das Joch gezwungen – ihre Last tragen, sondern freie und edle, die infolge einer Willensentscheidung und mit frohem Herzen sich anbieten [...]“. Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 89<sup>rb</sup>; Übersetzung nach PAULI, Die geistige Welt, 183. Vgl. auch K. REINHARDT, Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie (im Druck).

Aus dieser Einsicht heraus entfaltet Cusanus in anderen Predigten und Schriften eine Anthropologie von großer Kühnheit. Der menschliche Geist als lebendiges Bild Gottes ahmt Gottes Schöpfertätigkeit nach. Cusanus nennt ihn geradezu einen zweiten Gott. Bild Gottes ist der Mensch nicht nur in seinem Erkennen, sondern auch in seinem freien Wollen. Dazu gehört auch, daß Gott ihm die Freiheit zugesteht, sich gegen ihn zu entscheiden.<sup>21</sup> Wenn Cusanus im Blick auf den vom Erzengel Michael in Gottes Kraft besieigten Lucifer formuliert, daß ein mächtiger, aber letztendlich besiegtter Feind die Herrlichkeit eines Königs mehre (N. 11,7-10), so mag uns das als eine allzu anthropomorphe Aussage über Gott erscheinen, aber sie weist doch hin auf den Respekt Gottes vor der freien Entscheidung seiner Geschöpfe.

Die Zuversicht, daß es trotz der gebrechlichen Freiheit des Menschen viele sein werden, die die Verherrlichung Gottes ihrem eigenen Ruhm vorziehen, gründet nach Cusanus im Erscheinen Christi, der vom göttlichen Vater in die Welt gesandt wurde, um viele der Macht des Bösen zu entreißen (N. 8). Cusanus spielt auf die christologischen Aussagen der Präfation („danken durch Christus unseren Herrn“) und des dem Sanctus folgenden Benedictus an (N. 8 und N. 10) an. Er nennt Christus den Richter, den Meister und Lehrer, den Mittler, ohne den der Vater nicht in seiner Herrlichkeit gesehen werden kann (N. 10); aber diese Aussagen bleiben mehr im allgemeinen. In anderen Texten, auch in Predigten der Brixener Zeit, etwa im *Sermo CLIX* (147) zum Palmsonntag 1454, in dem er auch das Dictum vom unbekannten König zitiert, formuliert Nikolaus seine Christologie deutlicher: „Weil der Mensch aber nicht Gott an sich ziehen konnte, denn Gott ist für den Menschen nicht sichtbar, [...] darum ist das Ziel der Schöpfung ein Mensch, der Gottes Sohn ist [...] Hätte Gott nicht einen Menschen geschaffen und den Geist dieses Menschen so erhöht, daß er mit dem Worte Gottes eine Einheit einging, so wäre Gott unbekannt geblieben.“<sup>22</sup>

Fassen wir zusammen: In der Michaelspredigt legt Cusanus tatsächlich ein Kompendium seiner Theologie vor. Die beiden Pole, zwischen denen sein Denken hin und her schwingt, sind Gott und die geistbegabte Kreatur. Die dynamische Zuordnung dieser beiden Pole wird durch den Terminus Herrlichkeit bezeichnet: Gott ruft die in den vernunftbegabten Geistern gipfelnde Schöpfung hervor, weil er aus überfließender Güte seine Herrlichkeit offenbaren und mitteilen will. Die

<sup>21</sup> Zur cusanischen Anthropologie der Freiheit vgl. den Beitrag von H. SCHWAETZER, „Sei du das, was du willst“ in diesem Heft.

<sup>22</sup> Zitiert nach PAULI, Die geistige Welt, 184.

Menschen (und die Engel) sind also dadurch ausgezeichnet, daß sie in ihrem Geist Gottes Herrlichkeit bekannt machen; der Sinn ihres Daseins liegt darin, Gott zu verherrlichen. In dieser Sicht ist die Spannung zwischen dem unsichtbaren, verborgenen Gott und seiner offenkundigen Anwesenheit in der Welt ebenso aufgehoben wie die Spannung zwischen Theozentrik (Gott wirkt alles um seiner selbst willen) und Anthropozentrik (Gott will den Menschen als seinen Partner).

Dieses Grundmuster findet sich schon in der ersten Predigt des Cusanus (1430). In der Folgezeit begegnet es immer wieder. Es bestimmt schließlich den Abriss der Theologie, den Cusanus in zwei späteren Schriften gibt, in der *Reformatio generalis* und im Brief an den Novizen Nikolaus von Bologna.

In dieses Grundmuster kann Cusanus leicht die anderen Glaubenswahrheiten einzeichnen. Das gilt besonders für die Christologie; denn er begreift ja Christus vornehmlich in einer schöpfungstheologischen und anthropologischen Perspektive als den größten Menschen, der zugleich Gott ist. So gesehen, bildet die Christologie nicht eine beliebige Erweiterung des Grundschemas, sondern sie stellt vielmehr den Schlußstein oder die Mitte dar, in der sich Gott und Mensch treffen.

Als eine Erweiterung des Grundmusters läßt sich auch die cusanische Trinitätslehre verstehen; denn Cusanus entfaltet sie oft von der Schöpfungslehre her als deren Voraussetzung. Trotzdem bleibt hier eine Merkwürdigkeit. In den *Sermones* I und XXII, denen ein ganz ähnliches Schema zugrunde liegt wie dem *Sermo* CCIV, kommt Cusanus nach den allgemeinen Erwägungen über die Existenz Gottes gleich auf die Trinität zu sprechen. Dieser trinitätstheologische Teil fehlt nicht nur in *Sermo* CCIV, sondern auch in den beiden eben genannten Spätschriften, in der *Reformatio generalis* und im Brief an den Novizen Nikolaus von Bologna. Allerdings kann man nicht behaupten, daß das trinitarische Thema im Spätwerk überhaupt ausfiel; im zweiten Buch der *Cribratio Alkorani* (1460/61) nimmt es, und zwar im Rahmen einer Theologie der Herrlichkeit, viel Platz ein.<sup>23</sup>

Abschließend sei noch einmal auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Predigt CCIV hingewiesen. Cusanus hat, wie gezeigt, keine Bedenken, auf philosophische Argumentationen zurückzugreifen. Eine philosophische Version seiner Theologie der Herrlichkeit finden wir in der Schrift *De beryllo*, die 1458, also nur wenige Jahre nach dem *Sermo* CCIV, entstanden ist und die wie dieser die Ideen des Cusanus auf einen leicht faßlichen Begriff bringen will. Dort schickt er der Darstellung der Koinzidenzlehre vier Grundprinzipien

<sup>23</sup> Cribr. Alk. II, cap. 1-11: h VIII, N. 86-114.



voraus, deren erstes ziemlich genau der Grundthese des *Sermo CCIV* entspricht. „Weil sich der schöpferische Geist (*conditor intellectus*) zum Ziel seiner Werke macht, damit seine Herrlichkeit offenbar werde, erschafft er erkennende Substanzen, die die Wahrheit seiner selbst sehen können, und jenen gewährt sich der Schöpfergeist auf eine Weise, in der sie ihn als sichtbaren erfassen können. Das zu wissen ist das Erste, in dem alle weiteren Aussagen in eingefalteter Form enthalten sind.“<sup>24</sup> Diese Einsicht führt Nikolaus von Kues hier nicht auf die Bibel, sondern auf die Ursprungszeit der abendländischen Philosophie zurück, konkret auf den vorsokratischen Philosophen Anaxagoras. Damit will er in keiner Weise den Wert der Bibel in Frage stellen. Zwischen der biblischen Offenbarung und der Philosophie besteht für ihn eine Konkordanz, die in der einen Wahrheit begründet ist, die beide je auf ihre Weise bezeugen.

<sup>24</sup> De beryllo: h XI,1, N. 4,4-9. Eine Einführung in das cusanische Denken anhand dieser Schrift gibt K. FLASCH, *Nicolaus Cusanus* (München 2001).

# „Sei du das, was du willst!“

Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in *Sermo CCXXXIX*  
des Nikolaus von Kues

Am Feste Mariä Himmelfahrt (15. August) im Jahre 1456 predigt der Bischof Nikolaus von Kues in Brixen über die Heilung des Taubstummen (Mc 7,31ff.) (*Sermo CCXXXIX*<sup>1</sup>).<sup>2</sup> Diese weitgehend unbeachtete Predigt<sup>3</sup> bietet, so die These des Aufsatzes, einen entscheidenden Baustein zum Verständnis der Freiheitslehre des Cusanus.<sup>4</sup>

Die Predigt zerfällt in drei Teile von ungleicher Länge. Der erste Teil enthält eine christozentrische Interpretation (NN.2-17), der zweite eine mystische (NN.18-21), der dritte bietet eine mariologische Applikation (NN.22-27).<sup>5</sup> Nachfolgend werden wir uns aus Platzgründen auf den

<sup>1</sup> Die Predigt wird im folgenden zitiert nach den Druckfahnen des Faszikels XIX,3 der „Opera omnia“, ediert von Walter Andreas Euler und Harald Schwaetzer.

<sup>2</sup> Walter Andreas Euler hat darauf hingewiesen, daß in der Phase intensiver Predigtstätigkeit in Brixen, also in den Jahren 1454 bis 1457, keine philosophischen Schriften entstehen; die Predigten übernehmen diesen Part gleichsam mit. Vgl. Walter Andreas EULER: Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues. In: MFCG 27 (2001) 65-80, hier: 66.

<sup>3</sup> Im Rahmen seiner Untersuchung „Nikolaus von Kues in der Geschichte der Marienverehrung“ kommt Rudolf Haubst dreimal auf den letzten, mariologischen Teil der Predigt zu sprechen, die beiden Hauptteile der Predigt berücksichtigt er nicht, vgl. HAUBST, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie. Münster 1991, 441, 453, 459.

<sup>4</sup> Die Relevanz der Predigten für das theologisch-philosophische Denken des Nikolaus von Kues ist nach wie vor unterschätzt. Dabei hat Klaus Reinhardt bereits vor einiger Zeit auf einen wichtigen Punkt aufmerksam gemacht, der allererst die Bedingung solcher Bedeutsamkeit ist: Cusanus meint, der Prediger dürfe nicht auf die Tradition als Autorität zurückgreifen, sondern er müsse originär predigen, vgl. REINHARDT, Klaus: „Wo sollen wir Brot kaufen ...“ (Joh 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes. In: TThZ 94 (1993) 101-109. DERS.: Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese. In: MFCG 27 (2001) 31-63, hier: 37.

<sup>5</sup> Der mariologische Teil scheint auf den ersten Blick nicht zu einer Auslegung der Perikope von der Heilung des Taubstummen zu passen. Indes handelt es sich bei dem Evangelientext um die Lesung des 15. Sonntags nach Trinitatis (Mc 7,31-37); auf diesen Sonntag fiel zugleich das Fest Mariä Himmelfahrt. Überdies hat Cusanus den Teil sehr konzis mit der übrigen Predigt verbunden.

ersten Teil beschränken müssen. Dieser seinerseits dreieggliederte Großabschnitt<sup>6</sup> enthält, das gilt es festzuhalten, eine vollständige Auslegung des Evangelientextes.<sup>7</sup> Die folgenden zwei Teile zitieren den Text nicht mehr. Dadurch wird schon deutlich, daß der erste Teil eine Art Fundament bildet.

Die Predigt setzt mit einer gängigen etymologischen Deutung<sup>8</sup> der Ortsangaben Tyros, Sidon, See von Galiläa und Dekapolis aus Mc 7,31 ein. Cusanus gewinnt aus den drei ersten Namen<sup>9</sup> eine ternarische Struktur: Schöpfung (plasmatio)– Jagd (venatio)– Durchgang (transmigration). Mit Hilfe dieser Termini gliedert er seinen ersten Teil. Die Nummern 3-4 behandeln den Aspekt der Jagd unter Verweis auf den Schöpfungs-Aspekt, die Nummern 5-6 den Durchgang.

Die Jagdmetapher erläutert Cusanus folgendermaßen: Nachdem das Wort Gottes die Schöpfung vollendet habe, sei es in die Welt gekommen, um sich eine edle Beute zu erjagen, nämlich den Menschen. Diese Jagd führe notwendig zum Tode der Beute, aber indem der Jäger sie aufesse, teile er ihr sein Leben mit, und die getötete Beute erhalte Anteil am Leben des Jägers.<sup>10</sup> Cusanus schließt diese Überlegung mit folgendem Vergleich: „Das tote, vernunftlose Wesen erfährt also eine Auferstehung nach seinem Verderben und wird vernunfthaft, wie der Erdmensch stirbt, wenn er erjagt wird von dem Worte Gottes, und him-

<sup>6</sup> Dieser zerfällt seinerseits wieder in drei Teile; nach der allgemeinen Einleitung (N.1) folgt ein erster, größerer Teil (NN.2-6); der neue Einschnitt wird markiert durch den Rückgriff auf den Evangelientext: „Sequitur in textu“ (N.7, Z.1). Dieselbe Figur findet sich noch einmal in N.9, Z.1: „Sequitur“. Der zweite Großabschnitt beginnt dann in N.18, Z.1 mit den Worten „Notemus mystice“.

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Art der Auslegung REINHARDT, Nikolaus von Kues, 43.

<sup>8</sup> Vgl. die Quellennachweise im Apparat der kritischen Ausgabe; Cusanus bezieht sich vor allem auf Hieronymus bzw. Ps-Hieronymus. Zu dieser Art der Deutung vgl. REINHARDT, Nikolaus von Kues, 55.

<sup>9</sup> Die letzte Angabe („Decapolis“) versteht er als „docta ignorantia“. Diese Interpretation braucht uns hier nicht zu beschäftigen, weil Cusanus keinen Grund für die Gleichsetzung angibt und auch in der ganzen weiteren Predigt weder Dekapolis noch *docta ignorantia* wieder erwähnt werden.

<sup>10</sup> Die Wechselbeziehung zwischen Jäger und Beute hat vielleicht auch einen augustinischen Spruch im Hintergrund: Augustinus, Confessiones VII c.10 (CCSL 27, p.103-104, lin.18-20): „Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.“ Auf dieses Wort verweist Cusanus in einer kurz vorher gehaltenen Predigt (Sermo CCXXXV N.10, ZZ.8-11).

mlisch wird, und Körperliches wird Geistiges und Vernunfthaftes Göttliches.“ (N.3, ZZ.10-14)<sup>11</sup>

Nun spitzt Cusanus den Gedankengang zu: Zur Jagdbeute wird jetzt nicht mehr einfach der Mensch, sondern der freie Wille, der im Paradies der Lust umherschweift (N.3, Z.15sq.). Damit ist das Thema der Predigt gewonnen: Welche Rolle kommt dem freien Willen zu, wenn das Wort Gottes ihn erjagt?

Die Predigt behandelt in einem nächsten Schritt das Motiv des „Durchganges“. In Anlehnung an ein auch von Meister Eckhart gebrauchtes Bild greift sie die dem Licht verwandte Feuer-Metaphorik auf. Wenn Feuer einen Baum verbrennen wolle, dann nehme es ihm die vegetative Seele und deren materiellen Sitz, die Feuchtigkeit. Darauf trenne es allen irdigen Schmutz ab und suche sich als zu ihm passendes das Luftige. Dahinein schicke es nun seinen Feuergeist. Dadurch ‚auferstehe‘ der Baum in gereinigter Form, weil er sich mit dem Feuer vereine und der Geist des Feuers in ihm einwohne (N.5). Cusanus deutet: „So reinigt der himmlische Geist Jesu die Seelen und, nachdem die irdischen Begierden getötet und vertrieben sind, zieht er die allerreinste und lichteste Substanz an, welche die Höhe seiner Erkenntnisfähigkeit ist, und schickt seinen Geist der Wahrheit, damit er dort bleibe, durch den <die Seele> erweckt und lebendig wird, indem sie ihn beständig nachahmt bis hin zur Gleichgestaltung mit ihm.“ (N.6, ZZ. 1-7)<sup>12</sup>

Was schon das Bild vom Baum andeutete, findet hier seine Bestätigung: Das Bild der Jagd operierte mit dem Tod als einem *Punkt* zwischen irdischem und himmlischem Leben. Mit dem „Durchgang“ geht es jetzt um einen *Prozeß*, einen Reinigungsvorgang der Seele. Dadurch gewinnt auch das Freiheitsproblem an Kontur; denn Cusanus unterscheidet zwei Bewegungsrichtungen. Der Geist Jesu reinigt als aktives Moment die Seele; zugleich aber ist die Seele ebenfalls tätig, indem sie ihn bis zur Gleichgestaltung nachahmt. Das Bedingungsgefüge dieses Wechselverhältnisses wird noch etwas präziser formuliert: „Sieh, wie das treue Zeugnis den unkundigen Kindern eine Einsicht schenkt, weil die Seelen der Kleinen, also der noch nicht infizierten, sondern unschuldigen, das Zeugnis Gottes, wenn es in sie eintritt, erleuchtet und eine

<sup>11</sup> „Resurgit igitur mortuum animal brutale post corruptionem et fit rationale, sicut terrenus homo moritur quando venatur per verbum Dei, et fit caelestialis, et corporalis fit spiritualis, et rationalis fit divinus.“

<sup>12</sup> „Sic spiritus Iesu caelestis purgat animas et terrenis concupiscentiis mortificatis et eiectis purissimam atque clarissimam substantiam, quae est summitas intelligentiae eius, attrahit et immittit spiritum suum veritatis, ut ibi maneat, per quem resuscitatur et vivificatur continue immutando usque ad sui conformitatem.“

Einsicht vermittelt, wie auch das reine Gesetz Gottes, welches Licht ist, weil es das Wort Gottes ist, was von sich sagt: ‚Ich bin das Licht der Welt‘ (Io 8,12). So bekehrt das Licht, welches Gesetz ist, die Seelen, indem es sie erleuchtet; denn die leuchtende Vorschrift Gottes erleuchtet diejenigen Augen (Ps. 18,9), welche die Wahrheit zu schauen sich bemühen, welche geistige Augen, Herzensaugen oder intellektuale Augen sind.“ (N.6, ZZ.11-21)<sup>13</sup>

Cusanus zeichnet hier den üblichen Weg der Antike und vor allem des Neuplatonismus, der auch oben schon mit dem Begriff der Reinigung der Seelen anklang. Erst eine moralische Reinheit der Seele gibt die Möglichkeit, die Erleuchtung, die einem zuteil wird, wahrzunehmen und anzunehmen. In Anlehnung an verschiedene biblische Stellen (vgl. Apparat zur Stelle) spielt Cusanus mit den Begriffen „lux“ und „lex“.<sup>14</sup> Die Einheit von „lex“ und „lux“ wird dabei ausdrücklich an das „verbum Dei“ geknüpft. Als „verbum Dei“ scheint sie aber laut Cusanus nur für den erfahrbare zu werden, der über geistige Wahrnehmungsorgane, Herzensaugen, verfügt.<sup>15</sup> „Licht“ ist eher Medium der Wahrnehmung, „Gesetz“ ein Inhalt. Dem „Licht“ entsprechen die „Herzensaugen“, welche die „Wahrheit“, das „Gesetz“, sehen. Damit ist ein Doppelaspekt des Prozesses offenkundig geworden: Die Wechselbewegung zwischen dem Wort Gottes und der Seele spaltet sich in einen Prozeß der Bildung eines Wahrnehmungsorganes als Generierung einer Fähigkeit und der Wahrnehmung als Ausübung der Fähigkeit auf Seiten der Seele.

Der zweite Teil der christologischen Interpretation nimmt diese Doppelheit auf und gestaltet sie weiter. Cusanus knüpft an die Bitte der Menschen an, Jesus möge dem Taubstummen die Hand auflegen. Er

<sup>13</sup> „Ecce quo modo fidele testimonium dat ignaris parvulis intellectum, quia animas parvulorum, scilicet non infectorum sed innocentum, testimonium Domini subintrans illuminat, et affert intellectum, sicut et immaculata lex Dei, quae est lux, quia verbum Dei, quod de se dicit: ‚Ego sum lux mundi‘, hic lux quae lex convertit animas illuminando; nam praeceptum Domini lucidum est illuminans eos oculos, qui veritatem videre contendunt, qui sunt mentales seu cordiales seu intellectuales.“

<sup>14</sup> Zunächst kombiniert die Stelle das „fidele testimonium“ mit den „animas innocentum“; das Ergebnis ist ein „intellectus“, eine Einsicht. Dann schließt sich mit „sicut“ ein Vergleich an. Jetzt stehen auf der Seite des „fidele testimonium“ „lex“ und „lux“. Den Seelen der Unschuldigen entsprechen die Seelen derer, die mit ihren Augen die Wahrheit zu schauen sich bemühen.

<sup>15</sup> Aus diesem Grunde scheint auch die Textüberlieferung haltbar, wenn es heißt „hic lux, quae lex ...“. Die naheliegende Konjekur in „haec lux“ ist zumindest zweifelhaft, weil sich das „hic“ im Sinne von „unter diesen Umständen, infolgedessen“ deuten läßt.



erklärt die Handlung so: „Das Auflegen der Hand ist, wenn es mit der Intention geschieht, den Geist oder den Charakter oder die Weihevollmacht oder die Autorität zu übertragen, ein sichtbares Sakrament. Und entsprechend der Intention dessen, der den Auftrag oder die Autorität hat, folgt innerlich die Wirkung.“ (N.8, ZZ.5-9)<sup>16</sup>

Das Auflegen der Hand als sichtbares Sakrament überträgt gemäß der Intention dessen, der die Autorität dazu hat, Geist, Charakter oder Weihegewalt; es wäre eine Bevollmächtigung, die einem anderen etwas verleiht, was ihm per se als Fähigkeit nicht zukommt, aber was er zugesprochen erhält und damit ausüben kann – analog den obigen Überlegungen des ersten Teiles. Cusanus gibt dazu drei Beispiele. Bei einer Promotion ist das äußere Zeichen die Verleihung des Doktorhutes. Wer diesen bekommen hat, der ist im Bereich der Wissenschaft verantwortlich Lehrender und Forschender. Cusanus läßt dies Geschehen von dem – wohl fiktiven – Spruch: „Sis doctor“ begleitet sein. Wenn einem Menschen von der zuständigen Autorität gesagt wird: „Sei Doktor“, dann ist dieser Doktor und hat damit einen bestimmten Raum zur freien Gestaltung zugewiesen bekommen. Er selbst bestimmt in diesem Rahmen verantwortlich sein Tun. Auch das zweite Beispiel zielt in dieselbe Richtung: Analog formuliert Cusanus, wie einem Illegitimen gesagt wird. „Sis legitimus“.<sup>17</sup> Auch dieser Mensch erhält durch die Legitimität einen neuen Spielraum, im Rahmen dessen er sich frei entfalten kann. Das dritte Beispiel verfährt genauso: Den Priestern wird bei der Weihe gesagt: „Empfanget den Heiligen Geist“; dadurch haben sie Binde- und Lösegewalt.<sup>18</sup> Der Kardinal vermittelt mit diesen Bildern

<sup>16</sup> „Manus impositio, si fit cum intentione tradendi spiritum aut characterem aut potestatem ordinis seu auctoritatem, est sacramentum visibile, et iuxta intentionem habentis commissionem seu auctoritatem intrinsece sequitur effectus.“

<sup>17</sup> Vgl. zur Illegimität: SCHMUGGE, Ludwig (Hg.): Illegimität im Spätmittelalter. München 1994, sowie Kogler, Ferdinand: Die legitimatio per rescriptum von Justinian bis zum Tode Karls IV. Weimar 1904.

<sup>18</sup> Die drei Beispiele sind keineswegs willkürlich gewählt, sondern sie lassen eine genaue Stufung erkennen. Das erste Beispiel gewährt einen Freiheitsraum im Rahmen der geistigen Betätigung des Menschen; das zweite Beispiel umfaßt den gesamten rechtlichen und sozialen Bereich; es birgt Veränderungen für den ganzen Menschen, soweit er ein Mensch dieser Welt ist. Das dritte Beispiel bezieht sich ebenfalls auf den gesamten Menschen, aber jetzt meint es eher den geistlichen, inneren Menschen. Damit ist zweierlei klar: Cusanus zielt zum einen in diesem Teil darauf ab, einen Raum zur Selbstgestaltung des Menschen freizusetzen und dieser Raum ist zum anderen derjenige des inneren Menschen. Nimmt man dies mit der im ersten Abschnitt in den Blick genommenen Bildung der „Herzensaugen“ zusammen, so beginnt sich die Freiheitsfrage ein wenig zu

also die Struktur autoritativer Übergabe einer Fähigkeit, die von dem Autorisierten als Verwirklichung eines Freiheitsmomentes ausgeübt werden kann.

Blicken wir nun auf den dritten Teil der christologischen Interpretation. Es folgen zunächst die vier knappen Ausdeutungen zu den Versen Mc 7,33-34. Daraus hebe ich nur die erste und die letzte hervor. Mit Vers 33 betont Cusanus, daß der Taubstumme abgesondert wird. Nur so sei eine Heilung möglich. Offenbar zeigt sich hier – wie auch in den angeführten Beispielen – der frühe Vertreter eines Individualitätsdenkens. Das Wort Gottes setzt sich zum je einzelnen in ein bestimmtes Verhältnis. Den Seufzer Jesu zum Himmel deutet Cusanus an der vierten Stelle in dem Sinn, daß es auf großen Ernst ankomme; ein rein „verwaltungsmäßiger“ Akt führe zu keiner geistigen Wirkung. Damit ist die folgende Begegnung charakterisiert durch das von Ernst getragene, geistige Gegenüber des Wortes Gottes und eines einzelnen Menschen.

In diese Situation spricht Jesus sein „Effeta!“ Die Dramaturgie der Predigt setzt zwei deutliche Akzente. Das „Effeta“ wird im Bibeltext mit „quod est adaperire“ erklärt; dazu fügt Cusanus hinzu „seu apertus sis“ (N.13, ZZ.1-2). Die bekannte Iussiv-Formulierung ist das eine Stichwort. Das zweite Stichwort: Das Wort Gottes selbst wollte den Gebundenen befreien, damit er frei sei („ut sit liber“). Es folgt der Kern der Predigt: „Sieh die göttliche Kraft im Worte des Heilands; denn ‚sofort sind seine Ohren geöffnet, und gelöst ist die Fessel seiner Zunge, und er sprach richtig‘ (Mc 7,35). Das, was noch bewundernswürdiger ist, ist, daß der richtig sprach, der zuvor niemals sprechen gehört hatte und es nicht gelernt hatte nach der Öffnung der Ohren und der doch richtig sprach, wie wenn er immer gehört und perfekt gelernt hätte. Eingegossen ist ihm folglich die Kunst des Sprechens durch eine Gabe des Geistes, der sagte: ‚Es werde Licht, und es ward Licht‘ (Gn 1,3). Er hat nämlich die Macht zu sagen: ‚Sei du das, was du willst.‘ Und es geschah so.“ (N.14, ZZ.1-11)<sup>19</sup>

---

klären. Es deutet sich an, daß nach Cusanus das Wort Gottes den Menschen in den Stand versetzt, in seinem Inneren durch die zuteil gewordene Bevollmächtigung jene „Herzensaugen“ ausbilden zu können.

<sup>19</sup> „Ecce virtutem divinam in verbo salvatoris, quia ‚statim apertae sunt aures eius, et solum est vinculum linguae eius, et loquebatur recte‘. Id quod est mirabilis est quod loquebatur recte qui prius numquam audivit loqui nec didicit post apertionem aurium et tamen loquebatur recte, ac si semper audivisset et perfecte didicisset. Infusa est igitur ars loquendi per donum spiritus, qui dixit: ‚Fiat lux, et facta est lux.‘ Habet enim potestatem dicendi: ‚Sis hoc quod vis‘, et factum est ita.“

Cusanus hebt hervor, daß der Taubstumme nicht nur überhaupt über seine Sprachorgane verfügen kann, sondern daß er darüber hinaus auch in der Lage ist, sofort perfekt zu sprechen. Weder die Technik des Sprechens noch die Worte oder Grammatik seiner Sprache muß er lernen. Daraus folgt für ihn, daß die Sprachfähigkeit ein *Geschenk* des Geistes ist, der in der Schöpfung tätig ist. Der nur hat die Macht, aus Nichts zu schaffen. Noch genauer: Es ist der Geist, der das Licht erschuf; d.h. die Grundlage des Sehens, des sinnlichen wie des geistigen, und damit – im Bilde – das Fundament aller Erkenntnis. Die Einsichtsfähigkeit wird dem Menschen also geschenkt.

Jetzt läßt sich das Verhältnis zwischen dem Wirken Gottes und der menschlichen Freiheit bei Cusanus bestimmen. Wenn das Wort Gottes die Sprachfähigkeit vermittelt, also die Technik wie Wort- und Grammatikkenntnisse, was hat der Mensch dann? Er hat die Freiheit, alles oder nichts aus seiner Sprachfähigkeit zu machen! Das Wort Gottes zwingt ihn nicht, überhaupt etwas zu sagen; es schreibt ihm nicht vor, einen bestimmten Inhalt in Worte zu fassen, etwa mit der neugewonnenen Sprache immerzu Gott zu preisen. All dieses geschieht nicht. Durch das Geschenk der Sprache ist der Mensch frei, das zu sagen, was er will, oder gar das Geschenk zu mißachten.

Cusanus universalisiert jetzt das Beispiel des Evangeliums. Indem er Gott den Satz sprechen läßt „Sei du das, was du willst“, gibt er dem Menschen nicht nur eine „ars loquendi“, er verweist nicht nur auf einen Bereich der Wissenschaft, des sozialen oder kirchlichen Lebens, sondern spricht ihm eine universale „ars“ oder „vis“ zu.<sup>20</sup> Der Mensch ist damit ein universales Fähigkeitswesen, welches imstande ist, die ihm vom Wort Gottes geschenkte Universalfähigkeit nach seinem eigenen Wunsche und Willen umzusetzen. Der Mensch ist in einem radikalen – in der ursprünglichen Bedeutung – Sinne ein freies, sich selbst gestaltendes Wesen.<sup>21</sup> Alles dies vermag er aber nur zu sein und zu werden auf der Grundlage, daß sich ihm das Wort Gottes mitteilt und ihn dadurch zu dieser Freiheit befähigt. Will man das Wirken Christi als

<sup>20</sup> Später, im *Compendium* (N.23, Z.14), wird Cusanus im Gleichnis vom Kosmographen den Ausdruck „vis creativa“ benutzen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Rede vom „semen universale“ oder „semen divinum“, vgl. *Sermo CXC* (184) (V<sub>2</sub> fol.100ra/100rb). Zum Fähigkeitsbegriff vgl. SCHWAETZER, Harald: *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffes bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate*. Hildesheim u.a. 2000, hier: 173ff.

<sup>21</sup> Diese Einsicht relativiert z.B. die Frage nach der Gutheit des Menschen. Das kantische Votum eines radikalen Bösen ist aus dieser Sicht voreilig; denn es trifft eine generelle Festlegung, die nur individuell dynamisch sich vollzieht.

gnadenhaftes Handeln an den Menschen verstehen,<sup>22</sup> läßt sich das Verhältnis so beschreiben: Gnade ist nach der Auffassung der vorliegenden Predigt – und darin findet sie sich in Übereinstimmung mit der modernen Gnadenlehre (z.B. Greshake) – die Ermöglichung von Freiheit. Gottes Gnadenhandeln hat also keineswegs die Konsequenz, daß der Menschen einem die Freiheit ausschließenden „Vogel, friß’ oder stirb“ ausgesetzt ist, welches er nur nach Gottes Tun als ‚fertiges Ergebnis‘ annehmen kann.<sup>23</sup> Ganz im Gegenteil ermöglicht Gottes Gnade erst das freie, selbstverantwortliche und schöpferische Handeln des Menschen.<sup>24</sup>

Der Schlußteil dieses Abschnittes bestätigt dies. Das Schweigegebot soll nach Cusanus der „turba“ deutlich machen, daß es Christus nicht um weltlichen Ruhm zu tun ist. Diese Deutung liegt für ihn nahe, da er unter einem anderen Gesichtspunkt den Menschen als ein Wesen versteht, welches um der „gloria Dei“ willen existiert.<sup>25</sup> Den folgenden

<sup>22</sup> So wird es im dritten Teil der Predigt, der mariologischen Applikation, unter Rückgriff auf das „gratia plena“ geschehen, vgl. N.26, Z.21.

<sup>23</sup> Diese Formulierung findet sich in Dietrich Bonhoeffers Kritik an Karl Barth, dem er Offenbarungspositivismus vorwarf.

<sup>24</sup> Die Auffassung des Cusanus hat auch Folgen für ein Verständnis des Bösen. Schon in „De sapientia“ hatte er erkenntnistheoretisch beschrieben, daß das Falsche immer auf dem Wahren beruht (De sap. II, h V<sup>2</sup> NN 29ff.). Denn wenn ich den Begriff „Falsch“ denke, so denke ich ihn entweder wahr oder falsch. Denke ich ihn wahr, so beruht der Begriff „Falsch“ auf Wahrheit; denke ich ihn falsch, so existiert das „Falsche“ offenbar nicht als Begriff. In ähnlicher Weise löst sich das ethische Problem. Als universales Fähigkeitswesen könnte sich der Mensch die Fähigkeit erwerben, sich selbst als ein solches Wesen zu erschaffen. Damit machte er sich gottgleich. Doch noch in dieser Handlung müßte er bekennen, daß er die ursprüngliche Fähigkeit einfach vorfindet; seine Gottgleichheit darf sich demnach immer nur als gnadenhafte „christiformitas“ verstehen; andernfalls ignoriert er seinen Ursprung. Darum kann Cusanus die „ignorantia originis“ als eigentliche Folge der Ursünde des Menschen bezeichnen, vgl. EULER, Die Christusverkündigung, 73.

<sup>25</sup> Vgl. zu diesem Punkt mit weiteren Belegen: EULER, Die Christusverkündigung, 68f.: „Auf die Frage, warum schuf Gott die Welt, antwortet Nikolaus in Übereinstimmung mit der Tradition: Gott, der beste Schöpfer, schuf die Welt auf das beste Ziel hin, d.h. er schuf sie um seiner selbst willen und um seine Herrlichkeit mitzuteilen. Das Ziel der Schöpfung ist also die *ostensio* bzw. *manifestatio gloriae* Die, das Sich-selbst-Zeigen, Sich-sichtbar-Machen des Schöpfers in ihr. Diesen Gedanken hat Nikolaus in vielen Predigten skizziert, am intensivsten wird er in *Sermo* CCIV entfaltet [...]“ (68). Weitere Stellen und Literatur ebd. 69 und Fußnote 14. Dazu auch ausführlich: THURNER, Martin: Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues. Berlin 2001. Hier: 33-88.

Vers, daß die Menge ihn um so mehr pries, je mehr er es verbot, versteht Cusanus als die „conclusio“ der ganzen Perikope: „Dies ist die *Conclusio*, warum das Zeichen geschehen ist: daß sie geführt würden zur Kenntnis Jesu. Denn wer ‚alles gut machte‘ [Mc 7,37], wird als übermenschlich erkannt.“ (N.16, ZZ.5-7)<sup>26</sup>

Widerspricht diese Auslegung nicht der bisher vorgestellten Interpretation? Nach ihr steht doch die Kenntnis Jesu im Mittelpunkt, nicht die Frage der Freiheit. Bei näherem Hinsehen entkräftet sich dieser Einwand von selbst, da er einen falschen Gegensatz zur Voraussetzung hat. Um dies zu zeigen, sei eine andere Frage formuliert: Wenn der Mensch ein universales Fähigkeitswesen ist, was unterscheidet ihn dann von dem einen Jesus Christus?<sup>27</sup> Jesus Christus, insofern er Mensch ist, setzt die göttliche Fähigkeit, das ‚verbum Dei‘, auch aktual in universaler Weise vollkommen um, indem er das Freiheitspotential in seinem Handeln unmittelbar (also gleichsam überzeitlich in der Zeit) vollendet.<sup>28</sup> Der Mensch hingegen muß überhaupt erst einmal (in der Zeit) lernen, kleinere Schritte auf dem Wege der Freiheit zu tun.<sup>29</sup> Mit diesem grundlegenden Unterschied, der die Einzigartigkeit des menschengewordenen Wortes wahrt, ist auch zugleich der obige Einwand gelöst: Die Kenntnis Jesu ist also *eo ipso* die Kenntnis des dem Menschen je eigenen Freiheitspotentials, die durch das Wort ermöglicht ist.

Damit schließt sich der Kreis. Nun tut sich die Perspektive auf, von der eingangs die Rede war (N.6): Der Geist Jesu reinigt die Seelen und macht sie lebendig; dies geschieht durch Nachahmung bis hin zur Gleichförmigkeit mit ihm.<sup>30</sup> Einige Überlegungen auf diesem Wege bietet die in der Predigt folgende mystische Interpretation des Sachverhaltes, deren Analyse aus Platzgründen hier entfallen muß. Sie nimmt den Taubstummen als Bild der Seele; im Sinne dieser Interpretation ist Saulus ein Taubstummer, der in seinem Damaskuserlebnis geheilt wird (N.21), gleichsam die „Herzensaugen“ erhält.

Die Aussage der Predigt, nämlich die radikale Freiheit, die durch das Gnadenwirken Gottes in der Fleischwerdung des Wortes geschenkt

<sup>26</sup> „Haec est conclusio, cur signum factum est: ut ducerentur ad notitiam Iesu. Unde qui bene fecit omnia, cognitus est supra hominem.“

<sup>27</sup> Dieses Problem, wie überhaupt die ganze Konzeption, findet sich in ähnlicher Weise bei Meister Eckhart wieder. Cusanus' Lösung des Freiheitsproblems führt aber an dieser Stelle über Eckhart hinaus, vgl. dazu das Folgende.

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch den bei EULER, Die Christusverkündigung, 76, zitierten Sermo CCLXVII (264) und die Ausführungen dazu.

<sup>29</sup> Eine ähnliche Lösung bietet bereits De fil. Dei I (h IV N:54, ZZ.16-26).

<sup>30</sup> Vgl. zur Christusförmigkeit; Reinhold Weier: Christus als „Haupt“ und „Fundament“ der Kirche. In: MFCG 21 (1994) 163-182, hier: 168ff.



wird, erinnert der Konzeption nach, aber auch in der Äußerungsform des zentralen Gedankens an eine andere bekannte Überlegung des Kardinals; etwa drei Jahre zuvor – im November 1453 – hatte Cusanus seine Schrift „De visione Dei“ abgeschlossen.<sup>31</sup> In dieser weitgehend in Form eines Gebetes an Gott gehaltenen ‚Meditation‘ findet sich ein einziger Satz, der Gott als Antwort in den Mund gelegt wird: „Sei du dein, und ich werde dein sein“ (h VI, N.25, ZZ 13-14). Auf den ersten Blick könnte man meinen, als läge hier eine andere Konzeption vor. Freiheit scheint sich hier nicht so sehr in der Bindung an Gott, als vielmehr in der Selbstliebe und der aus ihr resultierenden Gottesliebe zu bestehen.<sup>32</sup> Denn vordergründig betrachtet beruht die Stelle auf einem Schritt von der Selbstliebe zur Gottesliebe: Erst liebt der Mensch sich und dann Gott.

Doch blicken wir auf die Stelle in ihrem Kontext, so ergibt sich ein anderes Bild. Cusanus hält zunächst fest, daß, wer Gott schaut, alles schaut und, wer Gott hat, alles hat (N.25, ZZ 1ff.). Dann betont er unter Anspielung auf 1 Tim 6,16, daß niemand Gott zu sehen vermag – es sei denn, Gott schenke sich ihm. Daraus ergibt sich für Cusanus das Problem eines Offenbarungspositivismus bzw. – ethisch gewendet – die Frage nach der Determination: Wie können Freiheit und Vorsehung nebeneinander bestehen, wenn alles von Gottes Zuwendung abhängt? „Wie wirst du dich mir geben, wenn du mir nicht in gleicher Weise Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist, gegeben haben wirst? Ja sogar: Wie wirst du dich mir geben, wenn du nicht auch mich selbst mir gegeben haben wirst?“ (N.25, ZZ9-12)

Das (im Deutschen etwas umständliche) Futur II macht die Problematik deutlich: Es scheint ein vorgängiges Geben seitens Gottes nötig zu sein, welches den Menschen allererst konstituiert; dann aber scheint alle Freiheit durch das Handeln Gottes zunichte zu sein. Als Lösung dieses Problems bietet Cusanus darauf das „Sei du dein, und ich werde dein sein“ an und fährt fort: „O Herr [...], du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mein eigen bin, wenn ich will. Denn wenn ich nicht mein eigen bin, dann bist du nicht mein. Du würdest meine Freiheit

<sup>31</sup> Vgl. zu „De visione Dei“ der Sache nach mit ähnlichen Ergebnissen: Klaus Kremer: Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit („Sis tu tuus, et Ego ero tuus“). In: MFCG 18 (1989) 227-261.

<sup>32</sup> Vgl. KREMER, Vorsehung 238f: „Die Einsicht, daß wir unsere Freiheit in der Bindung an Gott verwirklichen [...] bedarf jedoch noch Cusanus noch einer fundamentalen Ergänzung, gewissermaßen eines zweiten Pfeilers [...] Freiheit muß [...] immer auch in der Bindung des Menschen *an sich selbst* bestehen.“ Weitere ähnliche Interpretationen nennt Kremer, ebd. 240. In der Folge kommt Kremer zu einer Lösung, welche die vorliegende Interpretation aufnimmt.

nötigen, da du nicht mein sein könntest, wenn ich nicht mein wäre. Und weil du dies in meine Freiheit gesetzt hast, nützigst du mich nicht, sondern wartest, daß ich wähle, mein eigen zu sein.“ (N.25, ZZ.15-19)

Die Differenzen zur Effeta-Predigt scheinen im folgenden zu liegen: 1. Die Freiheit des Menschen besteht hier darin, er selbst zu sein. Dieser Bestimmung fehlt noch das dynamische Motiv der Effeta-Predigt. An dieser Stelle ist mehr die Entscheidung („wenn ich will, kann ich mein eigen sein“) als die Entwicklungsvielfalt („Sei du das, was du willst“) im Blick. 2. „De visione Dei“ setzt einen Akzent auf den Zustand *nach* dem freien Entscheid. Die Effeta-Predigt betont vor allem die *Vorgängigkeit* Gottes als Ermöglichung der Freiheit. 3. Die Frage, wie sich das „sein eigen sein“ vollzieht, bleibt in „De visione Dei“ unerörtert. Doch scheinen mir alle Differenzen sich auflösen zu lassen, wenn man den unterschiedlichen Standpunkt der beiden Stellen bedenkt.

Der andere Blickwinkel besteht im wesentlichen darin, daß die Effeta-Predigt und die Formulierungen aus „De visione Dei“ je andere Akzente in demselben Prozeß im Auge haben. Es liegen im Ganzen drei Schritte vor: 1) ontologisch: Der Mensch wird von Gott als universales Fähigkeitswesen geschaffen; 2) anthropologisch: Er entfaltet sich selbst als freier Gestalter; 3) ethisch: In sein Handeln tritt Gott ein. Diese drei Schritte sind ihrer Struktur nach beiden Stellen gemeinsam. Darin liegt schon eine weitgehende sachliche Übereinstimmung. Während aber „De visione Dei“ die beiden letzten Schritte betont, bezieht sich die Effeta-Predigt auf die beiden ersten. Durch diese Unterscheidung läßt sich die jeweilige Blickrichtung genauer fassen: „De visione Dei“ geht es ethisch vor allem um das Nebeneinander von „Gottes Vorsehung“ und „Freiheit des Menschen“. Diese Möglichkeit aufzuzeigen ist das Ziel der angeführten Stelle, wie aus der Überlegung hervorgeht, Gott würde die Freiheit des Menschen nötigen, wenn er sich selbst und den Menschen dem Menschen gäbe; denn in diesem Fall bliebe für den Menschen kein Freiraum, da sein Sein wie alles übrige von Gott festgelegt wäre. Die Effeta-Predigt hingegen ist ontologisch und christozentrisch. Sie will den Menschen als universales Fähigkeitswesen beschreiben, der einer freien Selbstentwicklung fähig ist. Als Ursprung und Ziel (der Christusförmigkeit) steht Jesus Christus als der wahre Mensch und Gott im Mittelpunkt. „De visione Dei“ ist also eher theologisch, die Effeta-Predigt christozentrisch. Beachtet man diese Differenz, so löst sich die Differenz der beiden Stellen in Konkordanz auf. Denn das Verhältnis beider läßt sich nun genau angeben. Sie bauen aufeinander auf: „De visione Dei“ führt zu dem Ergebnis, daß die Freiheit des Menschen sich mit Gottes Vorsehung verträgt, indem Gott dem Menschen die

Freiheit schenkt, sein eigen zu sein, da er andernfalls Freiheit aufhÖbe. Die Effeta-Predigt führt vor, *wie* die Freiheit des Menschen von Gott ermöglicht wird, indem der Mensch als universales, sich selbst gestaltendes Fähigkeitenwesen beschrieben wird.

Dieser Konzeption des Cusanus kommt in der Geschichte des Freiheitsbegriffs eine wichtige Stellung zu. Blicken wir zuerst mit „De visione Dei“ zurück: Das Diktum „Sei du dein, und ich werde dein sein“ knüpft nicht nur an Boethius an<sup>33</sup>, sondern wendet sich auch gegen eine (augustinische) Konzeption, wie sie sich z.B. explizit bei Meister Eckhart findet:

„Es gibt drei Gründe, weshalb die Seele sich selbst hassen soll. Der eine Grund: soweit sie *mein* ist, soll ich sie hassen; denn soweit sie mein ist, soweit ist sie nicht Gottes. Der zweite <Grund>: weil meine Seele nicht völlig in Gott gesetzt und gepflanzt und weitergebildet ist. Augustinus sagt: Wer will, daß Gott sein eigen sei, der muß zuvor Gottes eigen sein, und das ist notwendig so [...].“<sup>34</sup>

Ob Cusanus diese Eckhart-Stelle kannte, ist ungewiß. Gewiß ist aber, daß er dieselbe angebliche Augustin-Stelle ebenfalls in Sermo X (N.9, ZZ19-20) anführt – ohne daß sie für Augustinus nachweisbar ist. Es liegt nahe, das „Sei du dein ...“ als bewußte Abkehr von dieser anthropologischen Freiheitsauffassung Eckharts und Augustinus' zu deuten.<sup>35</sup> Mit der Selbstannahme des irdischen, individuellen Ichs und der von dort ausgehenden Selbstgestaltung vollzieht Cusanus einen entscheidenden Umschwung.<sup>36</sup>

Die Bedeutung dieses Umschwungs lehrt ein Blick auf den Denker, der häufig als Kronzeuge des abendländischen Freiheitsbegriffs angeführt wird: Giovanni Pico della Mirandola.<sup>37</sup> In der „Oratio de homi-

<sup>33</sup> Vgl. KREMER, Vorsehung 245ff.

<sup>34</sup> MEISTER ECKHART, Predigt 17: Qui odit animam suam, DW I, p.286,1-5 (dt.: ebd. p.497).

<sup>35</sup> Es sei nochmals betont, daß Augustinus und Eckhart nur Repräsentanten dieser Auffassung sind. Cusanus hatte z.B. auch bei Ps.-Dionysius in „De divinis nominibus“ c.7 §1 gelesen: „Denn besser ist es, Gottes und nicht unser zu sein. Nur auf diesem Wege nämlich wird das Göttliche denen gegeben, die mit Gott vereinigt sind“ (dt. nach der Übersetzung von J. STIGLMAYR, München 1933, BKV: zweite Reihe, zweiter Band).

<sup>36</sup> Dieser wäre auch im Rahmen des Prometheus-Motivs der Renaissance zu sehen – ein Kontext, der auch bei dem im folgenden behandelten Pico im Hintergrund steht; vgl. einleitend dazu: Ernst CASSIRER: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Darmstadt, Nachdruck 1994, 98ff.

<sup>37</sup> Der vorliegende Beitrag will indes nicht auf das Problem der Rezeption eingehen, sondern verfolgt nur ein systematisches Interesse. Zu der hier behandelten Frage vgl. z.B. REINHARDT, Klaus: Anthropologie im Umbruch vom Mit-

nis dignitate“ entwickelt Pico seine Anthropologie, indem er den Schöpfungsbericht auf seine Weise nacherzählt.<sup>38</sup> Nachdem die gesamte Schöpfung vollendet worden sei, habe Gott ein Wesen gewollt, welches die Schönheit und Größe des Werkes lobe und Gott dafür preise. Leider habe er alle Archetypen bereits ausgeschöpft, so daß dieses neue Geschöpf, der Mensch, anders geartet sein müsse als die ganze übrige Schöpfung. Gottvater habe beschlossen, ihm an allen Archetypen teilzugeben, während die übrigen Geschöpfe jeweils nur Ausdruck einer Idee und durch diese determiniert seien. Dieses *proprium* ist für Pico Zeichen einer *imago Dei* des Menschen, welches er durch eine fiktive Rede Gottes an denselben illustriert: „Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt.“ (Pico, *De hominis dignitate*, 5.7)<sup>39</sup>

Pico formuliert also ein Menschenbild<sup>40</sup>, welches die zentralen Begriffe des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs (wie Selbstverwirklichung und Mündigkeit) ganz ähnlich wie Cusanus faßt.

---

telalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues. In: H. SCHWAETZER / H. STAHL-SCHWAETZER (Hgg.): *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposium*. Hildesheim u.a. 1998. 219-228. Hier: 219f. Ferner: REINHARDT, Heinrich: Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Weinheim 1989 Vgl. zum Rezeptionsgeschichtlichen Verhältnis: SCHWAETZER, Harald: „Semen universale“ Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola. In: THURNER, Martin (Hg.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien* (im Druck).

<sup>38</sup> Nach der Feststellung, der Mensch sei gemäß Asklepius ein großes Wunder und alle bisherigen Deutungsversuche seien unzulänglich, schreibt Pico: „Endlich glaubte ich verstanden zu haben, warum der Mensch das am meisten gesegnete und daher ein jeder Bewunderung würdiges Lebewesen ist und was für eine Stellung es schließlich ist, die ihm in der Reihe des Universums zuteil geworden ist und um die ihn nicht nur die vernunftlosen Geschöpfe, sondern auch die Sterne, die überweltlichen Geister gar beneiden müssen“ (Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA: *De hominis dignitate*. Lat.-Dt. Übers. v. N. Baumgarten. Hg. u. eingel. v. A. BUCK. Hamburg 1990, 3).

<sup>39</sup> „Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, pro voto pro tua sententia habeas et possideas“ (PICO, *De hominis dignitate*, 4-6).

<sup>40</sup> Vgl. dazu: EULER, Walter Andreas: „Pia philosophia“ et „docta religio“. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. München 1998. 99ff.

Damit läßt sich die Stellung der Freiheitskonzeption des Cusanus in ihrem Kontext bestimmen. Bei Cusanus liegt im Ergebnis genau die Auffassung vor, die wir bei Pico fanden; aber dem Kardinal von der Mosel gebührt zeitlich gesehen der Primat gegenüber den späteren Überlegungen des Grafen von Mirandola. Ferner vermag die Konzeption des Brixener Predigers – wie kaum eine moderne – radikale Selbstgestaltung nicht auf Kosten des Gottesbegriffs und im Rückgriff auf nihilistische oder atheistische Denkmuster, sondern erst und gerade von ihrer Christozentrik her zu begründen. Indem Cusanus diese Denkfigur vor Pico gegen die (augustinische) Tradition formuliert, dürfen die Texte aus „De visione Dei“ und besonders der *Sermo CCXXXIX* als markante Wegmarken bei der Ausbildung der neuzeitlichen Freiheitslehre gelten.



BEDOUELLE, Guy: Die Geschichte der Kirche. Reihe AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Band XIV. Paderborn: Bonifatius Verlag 2000, 316 Seiten, 16 Vierfarbabbildungen, geb., 68,00 DM.

Das Buch des in Fribourg/Schweiz lehrenden Dominikaners erschien in französischer Sprache erstmals 1995 und liegt nunmehr als deutsche Übersetzung vor. Es paßt zu zwei aktuellen Trends: Der Tendenz zu knappen Überblicksdarstellungen (parallel erschien Manfred Heims Einführung in die Kirchengeschichte) und der verstärkten Rezeption der französischen Historiographie (vgl. die Herausgabe der 14 Bände umfassenden *Histoire du Christianisme* durch den Verlag Herder).

Mit der gesamten Reihe der Lehrbücher zur katholischen Theologie richtet sich das Werk primär an Studierende der katholischen Theologie, für die es als ein „Handbuch“ mit Überblickscharakter für das Studium der Kirchengeschichte dienen soll. Zugleich versteht es der Verf. im literarischen Sinn als einen Essay ohne Anspruch auf Vollständigkeit (S. 11). Er will die Studierenden zum Nachdenken und zu einer selbständigen Vertiefung anregen und ihnen bewußt auch Stoffe darlegen, die sie sonst nicht hören (S. 12). Allein dies wäre schon ein ambitioniertes Programm, gemessen am begrenzten Umfang des Werkes. Zugleich will der Verf. aber auch noch die theologische Sichtweise der Geschichte, deren Verschwinden er befürchtet, wiederbeleben und die Zeit der Kirche als eine spezifische „christliche Zeit“ lesen (S. 12). Damit berührt er die seit vielen Jahrzehnten immer wieder und höchst kontrovers diskutierte Frage nach dem Charakter der Kirchengeschichtswissenschaft (zugespißt im Gegensatzpaar „Theologie“ oder „Geschichte“).

Nach der knappen Einführung beschreibt B. daher zunächst sein Verständnis von Geschichte („Die christliche Zeit“ S. 15–24) und stellt dann die Kirchengeschichte als Disziplin vor (S. 25–47). Es folgen elf Kapitel, in denen in chronologischer Folge ein Überblick über 2000 Jahre Kirchengeschichte geboten wird (S. 48–217). Zwei weitere Kapitel bieten eine Skizze zur Geschichte der orientalischen Kirchen (S. 218–247) und den „Protestantismen“ (S. 248–290). Am Schluß steht eine Betrachtung darüber, ob sich die Geschichte der Kirche theologisch entziffern läßt (S. 291–302).

Das auf den ersten Blick so harmlos als „Lehrbuch“ daher kommende Werk verblüfft den deutschen Leser in vielfacher Hinsicht. Von leichter Hand in elegantem Stil geschrieben, frei von Fachjargon, entspricht es keinesfalls dem deutschen Lehrbuchstil. Auch seine in der Einführung unumwunden eingestandene Zentrierung auf Frankreich (und mit Abstrichen den mediterranen Raum) dürfte der deutsche Käufer kaum erwarten. Als Möglichkeit zu anregendem Perspektivenwechsel mag er sie gleichwohl begrüßen. Nicht weniger überrascht die Positionierung als pointiert theologische Geschichtsschreibung, widerspricht sie doch eklatant der vorherrschenden Tendenz in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Hier ist als Ergebnis der nicht entschiedenen und kaum entscheidbaren Kontroverse über den Charakter der Kirchengeschichtswissenschaft ein eher nüchterner Pragmatismus am Werk (um ein Wort Kurt Nowaks aufzugreifen), der Anschluß an den methodischen Fortschritt der Geschichtswissenschaft sucht und die Beseitigung überkommener Barrieren zwischen Kirchengeschichtswissenschaft und Geschichtswissenschaft anstrebt. Eine Wiedergeburt der weithin als überholt angesehenen heilsgeschichtlichen Perspektive, wie sie B. bezeichnenderweise in starkem Rückgriff auf die Literatur der 1940er und 1950er Jahre in gewisser Weise vornimmt, stand hier nicht zu erwarten.

Derartige Irritationen können sinnvoll und nützlich sein. Mit Blick auf das vorliegende Werk und seine Adressaten kann dies allerdings nur in eingeschränkter Weise gelten. Der elegante Stil bringt fehlende begriffliche Präzision mit sich (wichtige Begriffe werden in der Regel unreflektiert und undefiniert gebraucht, z.T. werden Begriffe sinnent-

stellend mißbraucht: z.B. ist S. 118 für das 15. Jahrhundert von aufkommendem Laizismus die Rede), obwohl gerade Studierende als Novizen der Wissenschaft klare und erklärte Begriffe besonders dringend benötigen. Die französische Perspektive wird mit der fast völligen Ignorierung der neueren deutschsprachigen Forschung und mit zahlreichen sachlichen Unsauberkeiten im Hinblick auf die Kirchengeschichte im deutschen Kontext erkauf (so wird z.B. aus Wessenberg der Generalvikar von Mainz und „große Werkmeister der Säkularisation“ [S. 152], aus Johann Nikolaus von Hontheim ein luxemburgischer Theologe [S. 153]; katholische Aufklärung erschöpft sich in Febronianismus und Josephinismus, ist reine Gegenreaktion gegen die katholische tridentinische Reform [S. 152f.]). Für ein Lehrbuch, das sich in dieser Ausgabe an deutsche Studierende richtet, ist das kein Ruhmesblatt. Anscheinend haben Autor und Herausgeber auf eine Bearbeitung des Originalwerks verzichtet. Überhaupt: der Charakter als flüssig geschriebener Essay verträgt sich mit dem Charakter als Handbuch innerhalb einer Lehrbuchreihe für Studierende nur schlecht. Als Lehrbuch ist es entschieden zu informationsarm (selbst wenn man keine illusorischen Vollständigkeitsambitionen hegt). Um dies zu konkretisieren und zu untermauern sei nur auf Kap. 8 näher eingegangen. Ganze 13 Seiten bleiben für Reformation und katholische Reform. Selbst für einen Überblick mit katholischer Zentrierung und katholischem Adressatenkreis fällt die Behandlung der deutschen Reformation auf rund drei Seiten völlig unangemessen aus, ganz abgesehen von gravierenden sachlichen und sprachlichen Mängeln (B. erweckt S. 120 im Rückgriff auf Begriffe aus dem Arsenal traditioneller Lutherpolemik den Eindruck, die Reformation sei das Werk im Rausch befindlicher einzelner Verschwörer gewesen), die der teilweise völlig veralteten Literatur geschuldet werden. Auch über das Tridentinum erfährt der Leser äußerst wenig, obwohl der Verf. dessen große Wirksamkeit unterstreicht. Die Ergebnisse der Konfessionalisierungsforschung bleiben gänzlich unbeachtet usw. Hätte man wenigstens Zeitafeln und Karten als Ergänzung geboten, dann fiele den Studierenden die Arbeit mit diesem allzu schmalen, aber dennoch nicht gerade preiswerten „Lehrbuch“ leichter.

Schließlich vermag der Band auch den Anspruch, eine theologische Sicht der Geschichte zu bieten, kaum einzulösen, auf den die Einführung und auch der werbende Umschlagtext größten Wert legen. Der im deutschen Sprachraum geführte umfassende wissenschaftliche und wissenschaftstheoretische Diskurs zum Verständnis des Fachs Kirchengeschichte im Gesamt von Theologie und Kirche wird nirgends erkennbar eingeholt. Der Gegenstand des Bandes wird in nicht unproblematischer Weise umschrieben: „den Ablauf der Jahrhunderte darzustellen und dabei zu überlegen, wie sich die Kirche einerseits gegenüber den Kulturen und Zivilisationen, andererseits gegenüber ihren eigenen Krisen und Versuchungen verhält“ (S. 45: Wer ist diese Kirche? Die Kirche als Ergebnis der Umschreibung durch die katholische Ekklesiologie? Meint B. eine unveränderte Kirche im Gegenüber zu sich wandelnden Kontexten? S. 46 ist auf einmal vom Christentum die Rede, das die Zivilisationen durchschreitet und von ihnen durchschritten wird). Wie die „christliche Zeit, die Zeit der Kirche“ von der Kirchengeschichtsschreibung als historischer Wissenschaft und nicht als Geschichtstheologie gelesen werden muß, bleibt unklar. Sollte damit gemeint sein, daß nach einer methodisch sauberen geschichtswissenschaftlichen Analyse eine theologische Interpretation hinzukommt (vgl. S. 34), so ist das keine theologische Geschichtsschreibung, sondern ein sowohl zeitliches als auch sachliches Nacheinander verschiedener wissenschaftlicher Zugänge oder – wie S. 17 nahelegt – ein durchaus legitimes nachträgliches frommes und gelehrtes Meditieren der Geschichte und des göttlichen Heilswillens. Will B. aber darauf hinwirken, daß der Kirchenhistoriker bei seiner Beschäftigung mit Geschichte eine andere inhaltliche Bestimmung von Zeit zugrunde legen muß (das, was er als „christliche Zeit“ bezeichnet), weil diese durch das Kommen Christi und sein Opfer am Kreuz sowie den damit begonnenen Anbruch des Gottesreiches einen anderen Charakter bekommen hat (S. 21–24), wird nicht ersichtlich,

wie dies im wissenschaftlichen Prozess bei der Sichtung historischen Geschehens zum Tragen kommen kann, außer man gäbe den Anspruch historisch-kritischen Forschens auf (was B. explizit nicht will). Tatsächlich läuft auch im vorliegenden Buch alles auf ein mehr oder weniger deutlich getrenntes Nacheinander hinaus: In den Einzelkapiteln ist wenig davon zu erkennen, das Schlußkapitel entwirft dann ein großes geschichtstheologisches Panorama auf der Suche nach Gesetzen und Sinn in der Geschichte.

Bernhard Schneider, Trier

DASSMANN, Ernst: Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1999, 272 Seiten, kart., 37,95 DM.

Natürlich bietet dieser Teil der Kirchengeschichte von Ernst Dassmann, wie der Verf. im Vorwort selbst sagt, „keine umfassende Dogmen- oder Liturgiegeschichte.“ (S. 11). Dennoch wird man sagen dürfen, daß zumindest eine profunde Einführung auch in diese Bereiche hier stattfindet – vorab eben im großen Abschnitt „Glaube und Dogma“. Hier sei vor allem auf die prägnanten Darlegungen zum Thema: „Aufgaben und Grenzen der Theologie“ verwiesen. Das Ringen um „Simplicitas fidei“ und „Notwendigkeit der Theologie“, um „Dogma“ und „Häresie“ sei auch jedem Anfänger des Studiums der Theologie zum Nachlesen dringend empfohlen. Dann folgen die Abschnitte über Gotteslehre und Christologie vor Nizäa, Nizäa (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431), Chalcedon (451), die Zeit nach Chalcedon sowie der Bilderstreit und das siebte allgemeine Konzil von Nizäa (787). Der zweite, große Abschnitt führt in die weite Welt des innerkirchlichen Lebens. Hier kommt es zur Behandlung der Fragen: Liturgie und religiöses Leben, Feste und Kirchenjahr, liturgische Räume und Einrichtungen, Taufe und Buße, die übrigen Sakramente, Gebet und Askese, Mönchtum, Volksfrömmigkeit mit den besonderen Fragen der Volksfrömmigkeit, der Märtyrer- und Heiligenverehrung, der Reliquien, der Wallfahrten, der Kirche und Gesellschaft. Hier sei besonders verwiesen auf die besonderen Aussagen zu Caritas, Ehe und Familie sowie Bildung und Kultur. Sehr beachtenswert erscheint nach vielen Aussagen die zusammenfassende Feststellung: „Um kulturell-humanitären Einfluß hat sich die Kirche – mit wechselndem Erfolg und vielfältigem Versagen – vor allem im ethischen Bereich von Ehe und Familie, in der Caritas und bei der Rechtspflege bemüht.“ (S. 250). Die hier immer auch wieder festzustellende „Anpassung“ und „Rücksichtnahme“ auf die „Welt“ wird aber auch stets wiederum abgelöst, überwunden, ja direkt korrigiert durch die „Abstinenz gegenüber den sie umgebenden Verhaltensweisen.“ (S. 251). Ja, Dassmann sagt sogar begründet, daß die Kirche an solcher „Abstinenz“ „gewachsen“ (S. 251) sei und schließt sein sehr lesenswertes Buch: „Der Auszug – oder die Vertreibung – der Kirche aus der europäischen Kultur muß darum nicht nur ein Unglück sein. Die Verchristlichung der Welt ist nicht selten umgeschlagen in eine Verweltlichung der Kirche. Der mögliche Verlust beherrschender Positionen in Kunst, Literatur, Politik und Wissenschaft muß die Kirche nicht notwendigerweise verarmen lassen, sondern kann auch dazu führen, daß sie sich intensiver auf ihren geistlichen Auftrag besinnt. Wenn sich die Kirche nicht als eine das kulturelle Gesicht der Welt verändernde Organisation versteht, sondern als das in Anfechtung pilgernde und die Versöhnung mit Gott bezeugende Gottesvolk, hat sie für die Legitimität dieser Auffassung die ersten Jahrhunderte ihrer Geschichte auf ihrer Seite.“ (S. 251). – Das Verzeichnis der Anmerkungen (S. 252–264) ist auf dem neuesten Stand gehalten.

Ekkart Sauser, Trier

- BESIER, Gerhard: Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937. München: Propyläen Verlag 2001, 1262 Seiten, gebunden, 89,80 DM.
- GROTHUES, Dirk: Sühne – Erlösung – Miterlösung. Beiträge zu Medjugorje. Altenberge: Oros Verlag 2000, 154 Seiten, brosch., 24,00 DM.
- HILGER, Georg / LEIMGRUBER, Stephan / ZIEBERTZ, Hans-Georg: Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. München: Kösel-Verlag 2001, 558 Seiten, geb., 49,80 DM.
- HURTH, Elisabeth: Zwischen Religion und Unterhaltung. Zur Bedeutung der religiösen Dimension in den Medien. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2001, 152 Seiten, kart., 42,05 DM.
- JOOS, Raimund: Katholische Hochschulbildung. Vorüberlegungen für ein interdisziplinäres Programm. Mit einem Vorwort von Bischof Walter Mixa und einem Prolog von ZDK-Präsident Hans Joachim Meyer. Augsburg: Wißner-Verlag 2000, XIX und 237 Seiten, Paperback, 39,00 DM.
- KAULING, Gregor: Visionen und die Frage ihrer Echtheit. Beiträge zu Medjugorje. Altenberge: Oros Verlag 2001, 178 Seiten, brosch., 26,00 DM.
- KNOBLOCH, Stefan: Worte ins Leben. Predigten zu den Evangelien des Lesejahres A. Glauben und Leben, Band 2. Münster: LIT Verlag 2001, 224 Seiten, brosch., 29,80 DM.
- KOSTKA, Ulrike: Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion. Studien der Moralthologie, Band 12. Münster: LIT Verlag 2000, XV und 469 Seiten, brosch., 69,80 DM.
- KROCHMALNIK, Daniel: Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum. Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/1. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2001, 158 Seiten, kart., 33,00 DM.
- MENSEN, Bernhard (Hg.): Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Band 24. Nettetal: Steyler Verlag 2001, 127 Seiten, brosch., o. Pr.
- NEUBERTH, Ralph: Demokratie im Volk Gottes? Untersuchungen zur Apostelgeschichte. Stuttgarter Biblische Beiträge 46. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2001, XVI und 420 Seiten, kart., 89,00 DM.
- REVENTLOW, Henning Graf von: Epochen der Bibelauslegung. Band IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. München: Verlag C. H. Beck 2001, 448 Seiten, Leinen, 88,00 DM.
- SMOLINSKY, Heribert (Hg.): Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980). Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 61. Münster: Aschendorff Verlag 2001, 126 Seiten, kart., 34,00 DM.
- SPIECKERMANN, Hermann: Gottes Liebe zu Israel. Forschungen zum Alten Testament; 33. Tübingen: Verlag Mohr Siebeck 2001, 234 Seiten, Leinen geb., 158,00 DM.
- THEOBALD, Michael: Studien zum Römerbrief. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 136. Tübingen: Verlag Mohr Siebeck 2001, IX und 599 Seiten, geb., 218,00 DM.